

دروس خارج فقه

سال ۹۰-۸۹

حضرت آیت الله شبیری زنجانی

(به همراه صوت دروس)

WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شبیری (حسینی) زنجانی۹۰-۸۹

نویسنده:

آیت الله العظمی سید محمد جواد شبیری زنجانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی۹۰-۸۹

مشخصات کتاب

سرشناسه:شُبَیری (حسینی) زنجانی ۹۰-۸۹ سید موسی،۱۳۰۶

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله العظمی سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی ۹۰-۸۹ سید موسی شُبَیری (حسینی) زنجانی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

یکشنبه ۲۸ شهریور ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

از این جلسه, بحث در فصل جدید مربوط به موارد جواز افطار آغاز می گردد, در این جلسه استاد دام ظله حکم شیخ و شیخه را بررسی می کنند.

«فصل: وردت الرخصه فی افطار شهر رمضان لاشخاص ــ بل قد یجب ــ : الاول و الثانی الشیخ و الشیخه اذا تعذر علیهما الصوم أو کان حرجاً و مشقّه فیجوز لهما الافطار لکن یجب علیهما فی صوره المشقه بل فی صوره التعذر ایضاً التکفیر بدل کل یوم».

در مورد شیخ و شیخه اصل جواز افطار مورد تسلم است و اجماع و روایات و آیه قرآن بر آن دلالت می کند, منتها آیه قرآن بحثی دارد که مفسرین بحث کرده اند و در کلمات فقهی نیز فی الجمله بحث شده، امروز مقداری درباره آیه بحث می کنیم.

آیه شریفه می فرماید: «یا ایها الّذین امنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلّکم تتقون أیاماً معدودات فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر و علی الذین یطیقونه فدیه طعام مسکین فمن تطوع خیراً فهو خیر له و أن تصوموا خیر لکم ان کنتم تعلمون».

[

بقره / ۱۸۳ و ۱۸۴]

قسمت های مختلف این آیه مورد بحث است اما عمده «و علی الذین یطیقونه فدیه طعام مسکین» مربوط به مسئله جاری است که مراد چیست، از قدیم مفسرین در معنا و در منسوخ بودن یا نبودن این قسمت آیه اختلاف کرده اند.

عده ای از قدمای عامه و شاید متأخرین آنها می گویند که این آیه نسخ شده و آیه «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» آن را نسخ کرده، عده ای از علماء بزرگ امامیه همچون

مرحوم شیخ مفید در مقنعه و مرحوم سید مرتضی در انتصار و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن نیز به نسخ قائل شده اند، مرحوم صاحب مدارک نیز در مدارک نسخ را احتمال داده و رد نکرده است.

این بزرگان گفته اند که

پیامبر صلی الله علیه و آله روز عاشوراء و سه روز در هر ماه را روزه می گرفتند و روزه این روزها در صدر اسلام واجب بوده و بعد آیه روزه ماه مبارک رمضان نازل شد و روزه روز عاشوراء و آن سه روز نسخ شد و به روزه ماه مبارک رمضان تبدیل شد و روزه ماه مبارک رمضان واجب شد، منتها به دلیل اینکه اشخاص به یک ماه روزه عادت نکرده بودند در مشقت بودند و شارع مقدّس ترخیصاً لهم اجازه داد که اگر افطار کردند، کفاره بدهند و اشکالی ندارد، «و علی الذین یطیقونه فدیه» در همین مقام است که اشخاصی که می توانند روزه بگیرند اما روزه نگیرند، فدیه بدهند و فدیه مانند روزه گرفتن ماه مبارک رمضان است، پس، حکم یک ماه با این حکم تخییری نسخ شد و بعد که مسلمانان به روزه گرفتن عادت کردند، دوباره آیه نازل شد که «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» و این تخییر را نسخ کرد، اینها به چند مرتبه نسخ قائل شده اند. و بعضی دیگر آن وجوب مرتبه اولی را منکر شده اند و گفته اند که اول سه روز روزه واجب نبوده و مستحب بوده، اولین زمان وجوب مربوط به روزه ماه مبارک رمضان است, البته در ابتداء نسبت به ترک صوم ترخیص داده شده و مکلفین بین صوم و فدیه مخیر بودند و بعد این تخییر نسخ شده است.

و عده ای دیگر از عامه و از امامیه گفته اند که اصلاً آیه نسخ نشده

و باید «و علی الذین یطیقونه فدیه» را معنا کرد، منتها مختلف معنا کرده اند.

یکی از منکرین نسخ مرحوم آقای خوئی است که بیان خاصی نیز دارد، می فرماید:

آیه اشخاص را سه طایفه کرده ؛ طایفه اول صحیح و توانا هستند، اینها وظیفه دارند که روزه بگیرند، طایفه دوم مریض و مسافر هستند که نمی توانند ماه مبارک رمضان را روزه بگیرند اما وقت دیگر می توانند روزه بگیرند، آیه شریفه فرموده که اینها لازم نیست در ماه مبارک رمضان روزه بگیرند و در روزهای دیگر روزه بگیرند، و طایفه سوم کسانی هستند که در مورد آنها فرقی بین اداء و قضاء نیست و در هر دو مشکل دارند، در مورد اینها «و علی الذین یطیقونه فدیه» تعبیر شده است، ایشان می فرماید: بین طاق (ثلاثی مجرد) با اطاق (باب افعال) فرق وجود دارد، طاق یعنی کسی که قدرت دارد و مراد از اطاق منتهی الطاقه است، لذا «یطیقونه» به معنای این است که باید آخرین نیروی خود را مصرف کنند تا بتوانند روزه بگیرند، و این عباره اخرای حرجی بودن است، برای کسی که اداءاً و قضاءاً روزه برای او حرجی است، فدیه تعیین شده، و برای کسی که فقط اداء مشکل دارد، قضاء تعیین شده، و کسی که در هیچکدام مشکل ندارد، لازم است اداءاً روزه بگیرد، پس، برای منسوخ بودن آیه وجهی نیست، در لسان العرب و غیره به فرق بین طاق و اطاق تصریح شده است.

اما بعد از مراجعه

ص: ۳

هیچ لغتی پیدا نکردم که بین طاق و اطاق فرق گذاشته باشد، لسان العرب نیز طاق و اطاق را یکسان معنا کرده، عبارت لسان العرب این است : «و الطوق و الاطاقه القدره علی الشی ء... و الاسم الطاقه... و الطوق الطاقه أی أقصی غایته و هو اسم لمقدار ما یمکن أن یفعله بمشقه منه»، طوق را تفسیر کرده که معنای مقداری است که با مشقت انجام می شود، اما درباره اطاقه همان معنائی را گفته که درباره طاق هست که القدره علی الشی ء است، تفسیر «اقصی غایته...» درباره طوق هست، بعضی که یطیقون نخوانده اند و یطوقون با تشدید و بدون آن خوانده اند، گفته اند که از همین لفظ استفاده مشقت می شود، بین این دو قرائت فرق گذاشته اند،(۱)

(۲) لسان العرب این تفسیر را درباره طوق دارند، در میان مفسرین و فقهاء و لغویین ندیده ام کسی بین اطاق و طاق فرق گذاشته باشد. منتها مطلبی فخر رازی دارد و از عبارت کشاف نیز ممکن است استفاده شود، و آن این است که مراد از طاق و اطاق چه مجرد و چه مزید فیه مطلق قدرت نیست و قدرتی است که با مشقت باشد، این مطلب را گفته اند اما کسی بین طاق و اطاق تفکیک نکرده است، مرحوم آقای خوئی یطیقون را به معنای حرجی بودن گرفته، بنابر فرمایش ایشان نمی توان ما لا یطیقون را در حدیث رفع معنا کرد, چون لایطیقون یعنی حرجی نباشد, اگر مراد از حرجی نبودن, یعنی فعلی که اصلاً مقدور نیست, این فعل اصلاً قابل وضع نیست تا با این حدیث رفع شود, اگر مراد رفع افعال کمتر از حرج باشد, این افعال در شریعت رفع نشده است, در حالی که همه ما لا- یطیقون را به امور حرجی معنا کرده اند، مرحوم آقای خوئی «یطیقون» را به معنای حرجی بودن گرفته که هیچ شاهدی بر آن در هیچ کلماتی نیست، حتی در کلام فخر رازی و کشاف نیز مشقت که در مفهوم طاقت اخذ کرده اند لازم نیست به حد حرج باشد, آنها می گویند اگر فعل مشقت ندارد، وسع گفته می شود، و اگر مشقت دارد، طاق و اطاق گفته می شود، خلاصه، اینگونه که مرحوم آقای خوئی آیه را تفسیر کرده اند، با لغت و کلمات فقهاء و مفسرین و استعمالات روایات موافق نیست.

پس، درباره آیه شریفه «علی الذین یطیونه فدیه» چه بگوئیم؟

اگر در آیه گفته شده بود، در صورت لا یطیقون، باید فدیه بدهند خوب بود، ولی مفاد آیه که فدیه را در صورت «یطیقون» اثبات کرده چگونه قابل توجیه است، حتی اگر ما در یطیقون مشقت را هم اخذ کنیم این اشکال باقی می ماند که اصل المشقه در عدم وجوب روزه و ثبوت فدیه کافی نیست، بعضی روی همین جهت قائل به نسخ شده اند و گفته اند چون به حسب متعارف روزه گرفتن سخت است در اوائل تشریع روزه برای همه مردم ترخیص و ارفاق شده بود، حالا می گوید اگر افطار کردید، فدیه بدهید، و در بعضی قرآن ها یا بعضی از کتب معاصرین دیدم، البته از فقهای معروف ندیده ام، آنجا درباره یطیقون و باب افعال آمده بود که یکی از همزه های باب افعال همزه سلب است، در جامی در معنای اعراب نوشته بود که عربت معدته أی فسدت معدته، و وقتی واژه «عرب» به باب افعال می رود و الف می گیرد، مراد از اعراب ازاله الفساد می شود، چون به وسیله اعراب مشکل اشتباه در قرائت و معنا برطرف می شود، خلاصه، بعضی گفته اند که در آیه یطیقونه باب افعال است که همزه سلب دارد و به معنای این است که لا طاقه لهم. اما همزه «اطاق» که یطیقون در آیه مضارع آن است نمی تواند به معنای همزه سلب باشد، به خاطر اینکه همزه سلب سماعی است و قیاسی نیست و در اینجا نشنیده ایم کسی بگوید که اطاق به معنای سلب القدره است. به هر حال روایات «یطیقونه» را به پیرمرد و پیرزن و ذو العطاش و حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن تطبیق کرده اند، و به دلیل اینکه روایات متعدد و صحیح السند است، باید به آنها اخذ کرد، ولی چگونه می شود که این روایات را با آیه تطبیق کرد؟ در حالی که در کلمه اطاق مفهوم حرج وجود ندارد و عناوین ذکر شده در روایات افرادی هستند که روزه بر آنها حرجی است، اینجا بهترین مطلبی که در این باره گفته شده، کلام ابو الفتوح است که می گوید یک صورت این است که کانوا در تقدیر است، یعنی علی الذین کانوا یطیقونه، بعضی از روایات نیز کان را در تقدیر گرفته، ایشان می گوید تقدیر «کان» مطلب بدیع و بعیدی نیست و عرب این کار را می کند و در آیه قرآن نیز حذف کان دیده می شود، در آیه «و اتبعوا ما تتلو الشیاطین علی ملك سلیمان»، اتبعوا را به صیغه ماضی ذکر کرده لذا اگر ما تتلو به معنای حاضر باشد، معنای آیه صحیح نیست چون معنا ندارد که بگوید آنها در ملك سلیمان چیزی را پیروی کردند که حالا یاد گرفته اند و شیاطین انسی القاء می کنند، لذا گفته اند که اینجا کان در تقدیر است و در واقع اینگونه است که و اتبعوا ما کانت تتلو، تتلو نیز مانند اتبعوا درباره زمان حضرت سلیمان است، می گوید که حذف «کان» در قرآن هست و اینجا نیز به همین شکل است، توجیه دیگر آیه این است که کلمه لا- حذف شده، در استعمالات احیاناً کلمه لا- حذف می شود و در آیه قرآن و در شعر حذف شده است، در سوره یوسف برادران گفتند که «تالله تفتؤ تذکر یوسف»، لا تفتأ یا ما تفتأ به معنای لا یزال است، اینجا مراد لا یزال است، برادران یوسف قسم خورده اند که تو همیشه به یاد یوسف هستی و این برای تو خطر دارد، در اینجا کلمه لا حذف شده، و ایشان مصرعی نقل می کند که در آنجا أبرح به معنای لا أبرح است، ابوالفتوح این دو شکل توجیه را ذکر کرده تا نسخی نیز نباشد. اما حذف کلمه لا و کان نادر است، لذا مشکل است در آیه، به این دو ملتزم گردید. احتمال دیگری به نظر می رسد و آن این است که آیه اول در مورد کسانی شروع کرد که روزه بر آنها اداءاً یا قضاء واجب است، و بعد مقابل اینها معذورین را ذکر می کند، یکی از نظر اداء معذور است، آن را ذکر کرده و می گوید «عده من أیام اخر»، در سیاق معذورین «و علی الذین یطیقونه» ذکر شده است، در این سیاق قسم ثالث را ذکر کرده (که نه مانند اشخاص سالم هستند که اداء روزه برای او مشکلی ندارد و نه مانند مریض و مسافر است که از اداء معذورند ولی در قضاء مشکلی ندارند)، از سیاق قید معذوریت استفاده می شود، لذا قسم سوم معذوریتی است که بر انجام عمل قدرت دارند، در آیه کلمه لا یا کان حذف نشده

است، بلکه معـذور بودن قسم سوم و حرجی بودن روزه بر آنها از سـیاق آیه اسـتفاده می شود و لازم نیست کلمه ای در تقدیر گرفته شـود. به هر حـال، آیه را به هر شـکل تـوجیه کنیم, از نظر روایـات مسـئله مسـلم است که بر شـیخ و شـیخه روزه واجب نیست؛ منتها در بعضی از فروع مسئله نحوه تفسیر آیه دخالت دارد.

ص: ۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۲۹ شهریور ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه دلالت آیه قرآن را پی می گیرند.

بحث در آیه شریفه «و علی الذین یطیقونه» بود که چگونه باید معنا کرد تا بر خلاف اصول مسلم نباشد، یکی از معانی که برای این آیه شده، معنائی است که فخر رازی در تفسیر خود دارد

و فی الجمله نیز با بعضی از روایات موافق است، و آن این است که «و علی الذین یطیقونه» به ذیل آیه مربوط است، آیه می فرماید «فمن کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر»، حالا اگر کسی قدرت روزه ادائی نداشت، فدیه ندارد و قضاء کافی است، اما اگر با مشقت قدرت بر اداء داشت و روزه نگرفت، برای جبران اینکه قدرت داشته، باید فدیه بدهد، لذا بر مریض و مسافر که افطار جایز است، در بعضی از صور فدیه لازم است، و در روایت علی بن ابراهیم نیز این قطعه آیه را مربوط به ذیل قرار داده اما به گونه ای نیست که فخر رازی می گوید، این روایت آیه را این گونه تفسیر کرده که اگر کسی روزه قضا را که باید در «عده من ایام اخر» انجام دهد تا سال دیگر انجام نداد، باید فدیه بدهد، البته این روایت درباره مریض وارد شده، فخر رازی فدیه را مربوط به اداء دانسته و گفته که اگر کسی در انجام روزه ادا مشکل داشت و روزه نگرفت, باید فدیه بدهد و قضا کند و اگر اصلاً اداء را نمی توانست انجام دهد، فدیه ندارد و قضا در «عده ایام اخر» کافی است، تفسیر فخر رازی این است که می گوید بین وسع و طاقت فرق هست، وسع انجام با سهولت است و طاقت انجام با مشقت است، پس، «و علی الذین یطیقونه» درباره کسانی است که با مشقت می توانند روزه بگیرند، این اشخاص علاوه بر قضا باید فدیه نیز بدهند، و اگر اصلاً با مشقت نیز روزه اداء را نمی توانستند انجام دهند، فدیه ندارد و قضا در «عده ایام اخر» کافی است.

ص: ۶

در اینکه این تفسیر خلاف ظاهر است، تردیدی نیست،

به خاطر اینکه این قسمت آیه به این شکل نیست که علی الذین یطیقونه من المسافر و المریض، فخر رازی برای تصحیح مطلب این قید «من المسافر و المریض» را می زند، از سوی دیگر ظاهر اطلاقی فدیه قرار دادن این است که چه روزه را انجام دهد و چه انجام ندهد، با نفس توانائی بر روزه, فدیه هست، باید این قید را هم به آیه بزنیم, البته ممکن است برای توجیه این تقیید بگوییم که ظهور فدیه این است که جبران و بدل شیئی است که به جا آورده نشده, پس کلمه فدیه را قرینه می گیریم که مراد صورتی است که روزه را انجام نداده، به ملاحظه اثبات فدیه این قید را بزنیم، در ذبح حضرت ابراهیم علیه السلام نیز که فداء آمد، برای جبران دستور ذبحی بوده که با وجود مقتضی آن عملی نشد.

سؤال: اگر ما «علی الّذین یطیقونه فدیه» را مربوط به ذیل کلام بدانیم, با توجه به این که «فعدّه من ایام اخر» مقید به ترک صوم ادائی است, قهراً فدیه هم مقید به ترک صوم ادائی خواهد بود.

پاسخ استاد دام ظله: بنابر مسلک شیعه که تأخیر صوم را در مورد مریض و مسافر الزامی می دانند «فعده من ایام اخر» مقید نیست, یعنی این دو گروه چه روزه اداءی را بگیرند و چه نگیرند به هر حال باید روزه را قضا کنند چون روزه اداءی آنها صحیح نیست, البته عامه که روزه اداء را برای مسافر صحیح می دانند ممکن است لزوم روزه در «عده من ایام اخر» بر مریض و مسافر را مقید به فرض عدم اتیان به روزه ادایی بدانند.

ص: ۷

به هر حـال، فخر رازی اینگونه آیه را معنـا کرده که این قطعه به ذیـل آیه شـریفه برگشت می کنـد و در نتیجه، برای بعضـی از مسافران و بیماران فدیه نیز هست و برای بعضی دیگر که بعداً انجام می دهند، فدیه نیست، مسافر و مریضی که اصلاً نمی تواند روزه اداء را انجام دهد، فدیه ندارد و قضا کافی است و کسی که می تواند روزه اداء را انجام دهد و انجام ندهد، باید فدیه نیز بدهد، و عرض ما این است که در اسـتدلال فخر رازی که می گوید بین طاقت و وسع فرق وجود دارد، اصل مشـقت در طاقت اخذ شده بود و منتهی المشـقه در طاقت اخذ نشده، در وسع این است که مشـقت نداشـته باشد و در طاقت مشـقت داشته باشد، امـا منتهی الطـاقه و حرج دیگر در مفهوم طاق و اطاق نیست، لـذا این اشـکال را به فخر رازی می توان مطرح کرد که در روزه حرجی بودن متعـارف نیست ولی زحمت داشـتن روزه که مصـحح اطلاـق کلمه طـاق و اطاق است، متعارف است، لـذا اگر «و علی الذین یطیقونه» را به موردی حمل کردیم که مشقت داشته باشد که متعارف موارد روزه نیز مشقت دارد، باید فرد متعارف را از تحت عام خارج کنیم و بگوئیم اول گفت «کتب علیکم الصیام» و بعـد گفت اشخاصـی که زحمت دارنـد، فـدیه بدهند، بنابراین، بایـد بگوئیم که چه حرجی باشـد و چه حرجی نباشـد، باید فدیه نیز بدهند، پس، آن دسـتور اول در مورد کسانی می شود که به راحتی روزه بگیرند، لذا این تفسیر اخراج فرد متعارف از تحت عام یا مطلق است و عرفی نیست،

اما روایت علی بن ابراهیم که «علی الذین یطیقونه» را مربوط به تأخیر قضا و انجام ندادن آن تا ماه مبارک رمضان آینده می داند که در این صورت فدیه لازم می گردد روایت مرسلی است که ذاتاً حجیت ندارد و با روایات صحاح هم معارض است که این قطعه آیه را مربوط به شیخ و شیخه و ذو العطاش می داند که روزه گرفتن برای آنها حرجی یا فوق حرجی است, نه مانند متعارف مشقتی که در روزه گرفتن برای نوع مردم وجود دارد, بنابراین روایات این قطعه مربوط به این گروه است و باید به این روایات اخذ کرد و معانی دیگر برای آیه صحیح نیست, حال خواه با توجیه مرحوم ابوالفتوح رازی نسبت به حذف «کان» یا حذف لا در آیه, یا با توجیهی که من عرض می کردم که قید معذور بودن افرادی که بر آنها فدیه لازم است از سیاق آیه استفاده می شود.

سؤال: آیا نمی توان با توجه به روایت علی بن ابراهیم, بگوییم که مراد از «علی الذین یطیقونه» هم شیخ و شیخه است و هم کسانی که روزه را از ماه رمضان سال آینده به تأخیر می اندازد و این روایت را دلیل بر استعمال لفظ در اکثر از یک معنا بگیریم.

پاسخ استاد دام ظله: استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد فقط در مانند معما و شعر صحیح است و در امور متعارف صحیح نیست، و در برخی از آیات که توهم چنین استعمالی شده, از باب اراده جامع است. به هر حال با توجه به روایات, مفاد آیه روشن است.

منتها در باب روایات مطلبی از قدیم مورد بحث واقع شده

که آیا فدیه برای مطلق پیرمرد و پیرزن و ذو العطاش و مانند آنها جعل شده، چه روزه برای آنها حرجی باشد و چه اصلا مطلقا قدرت بر روزه نداشته باشند، یا فدیه مخصوص کسانی است که روزه برای آنها حرجی است و اگر اصلاً قدرت نداشتند، فدیه و بلکه قضا ثابت نیست، قضا برای مریض و مسافر است که به قضا قادر است, اما کسی که در اداء و قضاء محذور دارد، قضاء و فدیه بر او واجب نیست، خلاصه این مطلب مورد خلاف است که آیا آیه شریفه بر عاجز مطلق هم فدیه ثابت می کند یا چنین شخصی مشمول آیه نیست, به مشهور نسبت داده اند که آیه اطلاق دارد و عاجز به کلی نیز باید فدیه بدهد، و عده ای می گویند آیه اطلاق ندارد و مخصوص به کسی است که روزه برای او حرج است و در مورد کسی نیست که بر اصل روزه قدرت ندارد. به نظر می رسد که تعبیر مشهور در اینجا مسامحه است و باید اشهر بگوئیم، به خاطر اینکه گرچه قائلین به اطلاق بسیارند و در سی و هفت کتاب قائل به اطلاق شده اند اما در مقابل، در حدود پانزده کتاب قائل به این شده اند که فدیه مخصوص به صورت مشقت و حرج است، قائلان به اختصاص شاذ نیست تا بتوان قول مقابل را مشهور خواند.

مطلبی که بسیار جای تعجب است، این است که با وجود این که اکثر قدماء که به اطلاق فدیه قائل شده اند، غنیه می گوید که لا خلاف که فدیه اطلاق ندارند و اختصاص به صورت مشقت دارد، و از این عجیب تر این است که مرحوم علامه حلی تعبیر اکثریت کرده و تعبیر دیگری دارد که از آن استفاده اجماع می شود که فدیه به صورت مشقت اختصاص داشته باشد، با اینکه خود ایشان در کتاب های دیگری که قبلاً نوشته، خلاف این نظر را دارد، ایشان از مرحوم صاحب غنیه نیز متأخرتر است، ایشان چطور این ادعا را دارد؟

قدماء که قائل به اطلاق فدیه نسبت به عاجز مطلق شده اند؛

فقه رضوی است که از قدماء خیلی قدیم است که طبق تحقیق مؤلف کتاب، مرحوم علی بن بابویه نیست، اطلاق فدیه از رساله مرحوم علی بن بابویه نقل شده که این رساله در دسترس نیست (در این رساله لم یتهیأ تعبیر کرده) مرحوم صدوق در مقنع، مختلف از مرحوم ابن ابی عقیل و مرحوم ابن جنید نقل می کند، مرحوم شیخ طوسی در کتب متعدد خود، تهذیب و نهایه و جمل عقود و مبسوط و اقتصاد، مرحوم ابن براج شاگرد مرحوم شیخ طوسی در مهذب به اطلاق قائل شده و در شرح جمل مرحوم سید مرتضی احتیاط کرده، مرحوم ابو الفتوح رازی، مرحوم قطب راوندی، مرحوم ابن ادریس در سرائر، مرحوم کیذری در اصباح، مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق، مرحوم محقق در شرایع و مختصر نافع و معتبر، مرحوم یحیی بن سعید در جامع که معاصر مرحوم محقق حلی است، فاضل آبی در کشف الرموز که مقداری از آن را در زمان مرحوم محقق نوشته، همه این فقهاء که قبل از مرحوم علامه بوده اند, قائل به تعمیم شده اند، با این حال معلوم نیست که چرا مرحوم علامه در تذکره آن عبائر را دارد.

متأخرین که قائل به اطلاق شده اند ؛

مرحوم علامه حلی در منتهی و قواعد و ارشاد و تبصره و تلخیص، مرحوم شهید اول در لمعه و دروس، مرحوم ابن فهد در مهذب البارع و مقتصر و محرر، مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده، مدارک، مرحوم شیخ بهائی در اثنا عشریات، وسائل، مرآه العقول، کشف الغطاء، جواهر.

ص: ۱۱

در مقابل، کسانی که قائل به اختصاص فدیه و عدم ثبوت فدیه در عاجز مطلق شده اند عبارتند از:

مرحوم شیخ مفید در مقنعه، مرحوم سید مرتضی در جمل العلم و انتصار که در انتصار دعوای اجماع کرده، مرحوم سلار در مراسم، غنیه و جامع الخلاف دعوای اجماع کرده اند، جامع الخلاف تابع غنیه است و نظر مستقلی ندارد، مختلف و تذکره، مرحوم فاضل مقداد در تنقیح تمایل پیدا کرده، جامع المقاصد قائل به اختصاص شده، شهید ثانی در شرح لمعه و مسالک و حاشیه ارشاد مرحوم علامه قائل به اختصاص شده، در غنائم قائل شده، در حدائق و ریاض و مرحوم آقا رضی خوانساری در شرح دروس به اختصاص تمایل پیدا کرده اند.

و بعضی نیز توقف کرده اند ؛

ظاهر مرحوم ابن حمزه در وسیله توقّف است، به خاطر اینکه می گوید فیه روایتان و چیزی اختیار نمی کند، مرحوم علامه در تحریر قول طرفین را نقل می کند و چیزی اختیار نمی کند، مرحوم سبزواری در کفایه و ذخیره توقف کرده، همچنین مرحوم نراقی در مستند.

اشهر قول تعمیم فدیه نسبت به عاجز مطلق است

ولی قول دیگر نادر نیست تا بتوانیم قول به تعمیم را مشهور بخوانیم. عمده بحث یکی این است که از آیه چه استفاده می شود، و دیگری روایات مسئله است. کسانی که از آیه تخصیص استفاده کرده اند، گفته اند که ظاهر «علی الذین یطیقونه» همین است که قدرت با مشقت دارند، این عبارت مفهوم دارد که در عاجز مطلق چنین حکمی نیست، و کلام ابو الفتوح که می گوید کان یا لا در آیه در تقدیر است، خلاف ظاهر آیه است و روایات منشأ شده که ایشان اینطور قائل شده، بنابراین، قائلین به تعمیم باید فقط به سراغ روایات بروند، به خاطر اینکه اگر آیه ظهور در اختصاص نداشته باشد، ظهور در تعمیم ندارد، این که روایات دلالت بر تعمیم دارد یا ندارد، مورد بحث است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۳۰ شهریور ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه را پی می گیرند.

پیرمرد و پیرزن و ذو العطاش که روزه برای آنها اداءاً و قضاءاً مشکل است، لازم است فدیه بپردازند،

در وجوب فدیه شبیه به اجماع قائم است، شهرت بسیار قوی است و فقط مرحوم ابی الصلاح حلبی در کافی, ص۱۸۲ به عنوان مخالف ذکر شده، ایشان می گوید: فان عجز عن الصوم لکبر سقط عنه فرض الصوم و هو مندوب الی اطعام مسکین عن کل یوم.

دلیل مندوب بودن فدیه روایت ابراهیم بن ابی زیاد الکرخی است

که در آن درباره فدیه عبارت «أحب الی» تعبیر شده است، اما اعتبار روایت قابل بحث است, درباره ابراهیم کرخی توثیق صریحی در کلمات نیست، بسیاری می گویند اگر درباره راوی توثیق صریحی نباشد، روایت قابل اعتماد نیست.

حالا ـ ما فرض می کنیم که می شود به روایت ابراهیم بن ابی زیاد الکرخی استناد کرد، آیا برای مختار مرحوم ابی الصلاح و مندوب بودن فدیه می شود به این روایت استدلال کرد؟ دو اشکال در اینجا شده ؛ یکی این است که

آیا «أحب الی» دلیل برای استحباب است یا اعم از استحباب و وجوب است؟ آقای خوئی بی میل نیست که قول به اعم و معنای مطلق رجحان را قائل شود، ایشان نظیر این را در موارد دیگر نیز دارند، لا أحب که دیگران می گویند ظهور در کراهت دارد، ایشان می فرماید که این عبارت اعم از کراهت و حرمت است و «لا ـ یحب الجهر بالسوء من القول الا ـ من ظلم» با حرمت نیز سازگار است.

ص: ۱۳

سؤال: بحث ما در احب به صیغه افعل تفصیل است, در این آیه شریفه «لایحب» به کار رفته که از محل بحث ما بیرون است.

پاسخ استاد دام ظله: در این جهت که ممکن است مراد از لا ـیحب حرمت و مراد از «احب» وجوب باشد, افعل تفضیل و غیر افعل تفضیل مشترک است، در دعای ابوحمزه ثمالی می خوانیم: «و انی و الله اعلم أن سرور نبیک أحب الیک من سرور عدوک»، بنابراین چه أحب افعل تفضیلی و چه أحب به معنای محبوب باشد، ایشان می فرماید اعم از وجوب و استحباب است.

اما به نظر مختار در اینجا و در لا ـ أحب که آقایان به کراهت استدلال می کنند و مشهور این گونه عبارت ها را علامت

استحباب و کراهت می داننـد، حق بـا مشـهور است، در الفـاظ گاهی موضوع له لفظ را در نظر می گیریم و گاهی لفظ از نظر وضع مفهوم عـامی دارد اما در مواردی که تطبیق می شود، قرائنی موجود می شود که آن را به قسم خاصـی منحصـر می کنـد، اگر بگوئید منزل زید از حرم مطهر حضـرت معصومه علیها السلام دورتر یا نزدیک تر است، از این عبارت استفاده می شود که منزل زیـد در شـهر قم و در حدود و اطراف حرم مطهر است و به ذهن انسان شـهرهای دیگر نمی آید، حالا اگر کسـی که می خواهد دیگری را بعث و وادار به کاری کند، بگوید: من دوست دارم که شما این کار را انجام دهید، عبارت «دوست دارم» در اصل وضع مشترک معنوی بین وجوب و اسـتحباب است، ولی در مقامی که می خواهنـد تحریک کننـد، لفظ دال بر وجوب را که تحریک بهتری می کند, بکار نگیرند و به جامع تعبیر کنند، این امر قرینه بر اسـتحباب است، به خاطر اینکه اگر این کار در واقع واجب باشـد، متکلم لفظ دال بر وجوب را که تحریک بهتر دارد, کنار نمی گـذارد و به جامع تعبیر کند، این گونه سـخن گفتن خلاف حکمت و غرض متکلم است، لذا تعابیر چون احب در این مقام استحباب ظهور پیدا می کند، «لایحب» نیز همین طور است، در مقـام زجر از گنـاه و حرام، تعبیر جـامع لا ـ احب بکار نمی گیرنـد، اگر در مقام زجر لا احب تعبیر شود، قرینه بر کراهت آن کـار است، انسـان طبعـاً بـالفطره این طور می فهمـد، و «أحب الی» ذاتـاً ظهور در اسـتحباب دارد، ولی در خصوص روایت مورد بحث, این حـدیث ذیلی دارد که اگر «احب الی» را با ذیل در نظر بگیریم، به نحوی اجمال پیـدا می کنـد، عبارت حدیث این است: «رجل شـیخ لا یسـتطیع القیام الی الخلاء و لا یمکنه الرکوع و السجود فقال علیه السلام لیؤمأ برأسه ایماءاً، الی أن قال قلت فالصـیام قال علیه السـلام اذا کان فی ذلک الحـد قد وضع الله عنه فان کانت له مقدره فصدقه مد من طعام بدل کل یوم أحب الی و ان لم یکن له یسـار ذلـک فلا شـی ء علیه»، تعبیر «علیه» ظهور در وجوب دارد، عبارت «فلا شـی ء علیه» که در مقابـل جمله قبلی قرار گرفته مفهوم دارد، یعنی در فرض اول: «علیه شـی ء» و در این فرض: لا شـی ء علیه، مفهوم ذیل با ظهور «أحب الی» تنافی پیـدا می کنـد و قهراً دیگر لفظ «احب الی» در مسـتحب بودن یا نبودن ظهور پیـدا نمی کند و اجمال پیدا می کند، و روایت مجملی که در مقابل آن آیه قرآن و روایات کثیر هست، حتی اگر ظهور می داشت و اجمال نداشت، صلاحیت اخذ نداشت و قرینه بر حمل سایر ادله بر استحباب نبود.

اشکال دوم این است

که مرحوم ابی الصلاح حلبی به طور کلی به استحباب قائل است، ایشان در صورتی که مشقت شدید باشد و صورتی که اصلاً قدرت نباشد، قائل به استحباب فدیه است، و این روایت درباره غیر قادر است، اگر سند این روایت نیز درست باشد، اگر دلیل باشد، حد اکثر نسبت به تفصیل بین صورت عجز و عدم عجز دلیل است، اما ایشان به طور یکسان در مورد عجز و عدم عجز، عجز فدیه را مندوب می داند، برای مختار ایشان دلیل نیست. به هر حال در این که در صورت مشقت فدیه ثابت است تردیدی نیست و روایات کثیر و آیه قرآن هم بر ثبوت فدیه دلالت دارد.(۱)

(۲) در جلسه گذشته در نقل اقوال سهوی واقع شد

و عرض کردم که مرحوم ابن ادریس در سرائر از کسانی است که حکم صورت عجز و مشقت را یکسان می داند، در حالی که مطلب این طور نیست و مرحوم ابن ادریس از کسانی است که تفصیل قائل است و قائل به قول خلاف اشهر است، و مرحوم فیض در مفاتیح نیز از قائلین به قول خلاف اشهر است و بین صورت عجز و صورت عدم عجز تفصیل قائل است.

حالا- آیا قائل به تفصیل شویم یا بگوئیم در هر دو صورت فدیه لازم است؟ از متأخرین مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی بر خلاف ماتن قائل به تفصیل شده اند، مرحوم آقای حکیم

ادله قولی را که ایشان به مشهور نسبت داده و من عرض کردم که تعبیر دقیق این است که به اشهر نسبت داده شود، نقل می کند و می فرماید اطلاقات و بعضی از روایات خاصی که در خصوص غیر قادر وارد شده، این مطلب را اقتضا می کند، مراد ایشان همان روایت ابراهیم کرخی است، و بعد برای قائلین به تفصیل وجوهی ذکر می کند و آن وجوه را نیز رد می کند، ایشان می گوید اصل برائت در مقابل ادله اجتهادی نمی تواند بایستد، مرحوم شیخ طوسی کلام مرحوم شیخ مفید را که سید مرتضی نیز همینطور می گوید، توجیه می کند، شیخ مفید که قائل به تفصیل شده، می گوید علت این قول به تفصیل این است که فدیه برای این است که دستوری عمل نشده و بدل آن چیزی قرار داده می شود و شخصی که اصلاً قادر نیست، چیزی به ذمه او نیست تا فدیه ای بدل آن باشد، لذا این حکم فدیه شامل عاجز مطلق نیست.

البته بعضی مانند مرحوم صاحب مدارک می گوید این تفسیر مرحوم شیخ طوسی برای کلام مرحوم شیخ مفید درست نیست، به خاطر اینکه اگر این وجه درست باشد، فرقی بین عاجز مطلق و حرجی نیست، بر ذمه حرجی نیز چیزی نیست، چرا ایشان این مطلب را دلیل برای تفصیل ذکر کرده است؟ این دلیل بر تفصیل نیست و دلیل برای انکار به طور کلی می شود، اگر این سخن صحیح باشد، شاید با حرف مرحوم ابی الصلاح سازگارتر باشد که می گوید اصلاً فدیه واجب نیست.

اما این اشکال مرحوم صاحب مدارک به کلام مرحوم شیخ طوسی وارد نیست، مقتضی ثبوت در امور حرجی هست، توضیح این که در حدیث رفع که ما لا یطیقون وارد شده اشکال شده که باید شیئی امکان وضع داشته باشد تا رفع شود، فعلی که اصلاً وضع آن استحاله دارد، معنا ندارد که رفع شود، در پاسخ این اشکال گفته اند که در این حدیث رفع به معنای دفع است، در شیئی که مقتضی ثبوت داشته باشد، می توان رفع بکار برد، و مراد از لا- یطیق امر حرجی است و در امور حرجی شارع ارفاق کرده و تکلیف را برداشته و الا مصالح اقتضا می کند که در صورت حرج نیز فعل انجام گیرد, بنابراین رفع امر حرجی (به معنای دفع) اشکالی ندارد, در بحث ما نیز به همین اعتبار ثبوت فدیه مانعی ندارد, حق تعالی که برای حضرت ابراهیم علیه السلام فدیه فرستاد، اگر به امر واقعی نیز دستور ذبح می داد، هیچ مشکل عقلی وجود نداشت منتها شارع مقدس از روی منت دستور ذبح نداد و فدیه فرستاد، اگر چیزی مانند اجتماع نقیضین استحاله عقلی داشته باشد، نمی شود برای ترک آن فدیه جعل شود، حضرت سید الشهداء علیه السلام شهید می شود و حق تعالی می توانست مانع شهادت آن حضرت شود اما مصالح دیگری را در نظر گرفت و ممانعت نکرد، خلاصه، مرحوم شیخ طوسی می خواهد بگوید که تفصیلی که شیخ مفید بین دو صورت قائل شده، به همین خاطر است که فدیه برای شیئی است که در ذمه شخص ولو بالامکان بیاید و در عجز کلی امکان اشتغال ذمه نیست و در صورت مشقت امکان اشتغال ذمه هست، این طور کلام مرحوم شیخ مفید را توجیه کرده است، اما بعد ایشان از این استدلال پاسخ می دهد که دلیلی نداریم که فدیه به صورتی منحصر باشد که اشتغال ذمه باشد، فدیه در جائی است که کاری مصلحت دار است ولی مکلف در اثر عجز نمی تواند این مصلحت را استیفا کند و شارع مقدس می فرماید بدل آن کار, کار مصلحت داری قرار می دهم تا با انجام آن تقرب پیدا کنی، مرحوم آقای حکیم تعبیر می کند که فدیه مناسب با این است که ذمه مشغول باشد و بعد پاسخ می دهد که اگر بپذیریم که چنین تناسبی درست است، تناسب دلیلی نیست که بتواند در مقابل اطلاقات بایستد. و ایشان از استدلال به آیه شریفه «و علی الذین یطیقونه فدیه» که فدیه را به قادر مخصوص کرده و مرحوم آقای خوئی نیز به این استدلال می کند، این گونه پاسخ می دهد که این استدلال با ادله ای معارض است که می گوید این آیه منسوخ است. اما هیچ دلیلی بر نسخ نیافتم، بعضی از سنی ها قائل به نسخ شده اند. بعد ایشان می گوید که روایات نیز دلیل بر تفصیل نیست. بعد ایشان برای قول به تفصیل به روایت ابراهیم کرخی استدلال می کند که گفته بود اگر ناتوانی پیرمرد به این حد شد، روزه بر او وضع نشده و پرداخت صدقه مستحب است. این فرمایش مرحوم آقای حکیم است. ایشان در روایت اصلاً بحث سندی نمی کند، در حالی که روایت نیازمند بحث سندی است, از سوی دیگر در روایت ابوبصیر در مشقت بسیار شدید هم فدیه را لازم دانسته, شاید مرحوم آقای حکیم این روایت را با معارضه با روایت ابراهیم کرخی که آن را معتبر دانسته کنار گذاشته و سراغ اصل برائت رفته است, به هر حال مدرک مرحوم آقای حکیم در عمل نکردن به مطلقات و روایات خاص مثبت فدیه تنها همین روایه ابراهیم کرخی است.

اما مرحوم آقای خوئی به طور اوفی بحث کرده،

درباره آیه شریفه «و علی الذین یطیقونه فدیه» می فرماید در این آیه شارع مقدس در مقام بیان این است که روزه بر چه کسانی واجب است و بر چه کسانی واجب نیست، بر چه کسانی اداء واجب است و بر چه کسانی واجب نیست، بر چه کسانی قضاء واجب است و بر چه کسانی واجب نیست, در این مقام آیه گفته کسانی که عنوان یطیقونه بر آنها صدق می کند، باید فدیه بدهند، پس، اشخاصی که از عنوان یطیقونه خارج هستند، فدیه بر آنها نیست، به خاطر اینکه آیه در مقام بیان موارد فدیه است، با این بیان مطلب دیگری که در مستمسک وارد شده پاسخ داده می شود, مرحوم آقای حکیم غیر از مسأله منسوخ بودن آیه, استدلال به آیه را پاسخ داد ه اند که «و علی الذین یطیقونه فدیه» مفهوم ندارد لذا می توان گفت کسی که بر انجام صوم قدرت هم ندارد باید فدیه بدهد, ولی این سخن خیلی خلاف ظاهر است، بلا اشکال آیه مفهوم دارد, لذا می توان گفت کسی که بر انجام صوم قدرت هم ندارد باید فدیه بدهد, ولی این سخن مرحوم آقای حکیم استدلال به آیه را آنطور پاسخ داده و مرحوم آقای خوئی می فرماید اگر دلیل معارضی نباشد، باید به ظهور آیه اخذ کنیم و بگوئیم که بر شخص عاجز فدیه نیست. و اما روایات، بعضی ذاتاً اطلاق ندارد و آن روایاتی است که در آنها کلمه ضعف بکار رفته و گفته «یضعف عن الصوم»، اینها ذاتاً عاجز را شامل نیست، ضعف در مقابل قوت است و عجز در مقابل قدرت است، اینجا که کلمه ضعف بکار رفته، در مواردی است که مشقت دارد و عجز نیست، ضعیف در مشی کسی است که راه می رود اما با ناتوانی راه می رود، (مرحوم آقای حکیم نیز همین روایت ضعف را از قبیل ادله ثبوت فدیه در خصوص صورت مشقت ذکر کرده) و روایاتی هم هست که و لو ذاتاً ممکن است بگوئیم که اعم است و اختصاص به صورت ضعف و مشقت ندارد اما به دلیل اینکه تفسیر آیه است و آیه اختصاص به مشقت دارد و صورت عجز را شامل نیست، لذا این گونه روایات نیز دلیل بر تعمیم حکم فدیه در صورت عجز نیست. پس، برای ثبوت فدیه در مطلق موارد عدم اتیان صوم روایتی پیدا نکردیم، فقط یک روایت خاص هست که همان روایت ابراهیم کرخی است که تعبیر می کند که باید صدقه بدهد که ایشان در مورد آن هم اشکالاتی را مطرح می سازند.

ص: ۱۷

این فرمایش مرحوم آقای خوئی از چند جهت مورد بحث است ؛

یکی این است که ایشان که می فرماید به عجز ضعف گفته نمی شود، در اینجا خلطی شده است، بحث در ضعفی است که با کلمه «عن» متعدی شده باشد، مرحوم محقق اردبیلی می گوید کلمه ضعف به قرینه تعدی با کلمه «عن» به معنای عجز است و مصباح المنیر که مورد اعتماد فقهاء در ضبط معانی دقیق لغوی است، می گوید ضعف عن الشی ء أی عجز عنه، ایشان ضعیف فی مشیه را مثال می زند که در آن ضعف با «فی» متعدی شده و ربطی به ضعف که با «عن» متعدی شده ندارد، پس، اینطور نیست که این روایات به قادر شاق اختصاص داشته باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۳۱ شهریور ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

این جزوه مخصوص دانش پژوهانی است که در درس حضور دارند و صرفاً جهت مباحثات روزانه تهیه شده است.

۳۱/۶/۸۹ چهارشنبه

درس شماره (۳۶۳)کتاب الصوم/سال سوم

باسمه تعالی

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارك رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه را پی می گیرند.

باید عبارت مستمسك را بخوانم، به خاطر اینکه گویا ایشان مطلبی غیر از آنچه عرض کردم، می خواهد بیان کند،

ایشان برای قول به لزوم فدیه برای عاجز و شاق که منسوب به مشهور است و به نظر ما اشهر صحیح است، می فرماید روایات مطلق داریم و روایات خاص مربوط به عاجز نیز هست و می فرماید در مقابل این قول مرحوم شیخ مفید و عده دیگری گفته اند که عاجز قضاء و فدیه ندارد و بعد ادله مرحوم شیخ مفید را نقل و نقد می کند و می فرماید مقتضای ادله اولیه تعمیم است و بر عاجز و غیر عاجز فدیه لازم است اما روایت ابراهیم کرخی این اطلاق را تقیید می کند و روایات خاصه نیز جمعاً بین الادله محمول به استحباب است.

ص: ۱۸

در مستمسك بعد از اینکه می فرماید که مفید و عده ای دیگر گفته اند که برای عاجز واجب نیست و فدیه مخصوص صورت مشقت است، می فرماید «للاصل و لمناسبه الفدیه للقدره و لصحیح ابن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی قول الله عز و جل و

على الـذين يطيقونه فـديه طعـام مسـكين قـال عليه السـلام الشـيخ الكبير و الـذى يأخـذه العطاش، الظاهر فى أن موضوع الفـديه الطاقه»،

پس، بر عـاجز فـديه لازم نيست، اينهـا ادله اى است كه براى مرحوم شـيخ مفيـد و من تبع ذكر شـده، بعـد مى فرمايـد اين ادله درست نيست، «و لكن لا مجال للاصل مع الدليل، و المناسبه لو تمت لا تصلح لاثبات شى ء»،

اينها روشن است، اين ذيل را مى خواستم بخوانم، «و الصحيح»

كه به روايت اسـتدلال شـده بـود كه ظـاهر آن اين است كه موضـوع فـديه طـاقت است، «مع معارضـتها بمـا دل على أن الايـه منسوخه»،

ظاهر اين روايت اين است كه آيه نسـخ نشده و مراد از آيه چنين است، اين روايت صـحيح با ادله ديگر كه دلالت مى كند كه آيه منسوخ است، معارضه مى كنـد، و من عرض كردم كه چنين دليلى نيست كه منسوخ باشـد، بعضـى از سـنى ها گفته انـد و هيـچ دليلى براى نسـخ آيه نيست، ايشـان مى فرمايـد اين روايت صـحيح علاوه بر معارضه با رواياتى كه مى گويـد آيه منسوخ است، اصلاً ظهور آن را در خصوص قدرت بودن موضوع نيز انكار مى كنيم، «لاحتمال الكون المراد الذين كانوا يطيقونه»،

كـان مقـدر باشـد همـانطور كه در مرسـله ابن ابى عمير آمـده است، اشـكال اين نيز واضـح است، به خـاطر اينكه احتمـال مانع نصوصـيت است و مانع ظهور و حجيت نمى شود و مرسـله ابن بكير قابل اسـتناد نيست، من احتمال مى دهم ايشان كه به مرسله اسـتناد كرده، به خـاطر اين باشـد كه ابن بكير از اصـحاب اجمـاع است و مشـهور در اصـحاب اجمـاع اين است كه مرسل آنها مستند است و اگر تا آنجا اشكالى نبود، از آنجا به بعد اشكالى ندارد، نظر مختار اين نيست و اين را فقط درباره ابن ابى عمير و صفوان و بزنطى قائل هستيم، اشـكال ديگرى كه ايشان نسـبت به استدلال به صحيحه مى فرمايد، اين است كه صحيحه موضوع آيه را تعيين مى كند و موضوع حكم الهى را تعيين نمى كند، در جلسه گذشـته من اينگونه معنا مى كردم كه ايشان مى فرمايد كه موضوع آيه مفهوم نـدارد و با اطلاقات كه حكم را تعميم مى دهـد، معارضه نمى كنـد، در صورتى كه ايشان با اين عبارت نمى خواهنـد مفهوم آيه را منكر شونـد، آيه به «الـذين يطيقونه» اختصاص دارد، ايشان مى خواهـد بفرمايد كه بر فرض كه آيه اختصاص داشـته باشد، بسـيارى از احكام هست كه بعداً به وسيله سنت تعميم پيدا كرده، خصوص خمر در قرآن تحريم شده و بعداً پيامبر صلى الله عليه و آله حكم به تعميم كرده اند، تعبير ايشان اين است كه «و لو سلم»

پـذیرفتیم که در صـحیحه ابن مسـلم که مفسـر آیه شـریفه است، کـان در تقـدیر نیست، «فمقتضاهـا اختصـاص الا۪یه بالطـاقه لا اختصاص الفدیه بها»،

نمی خواهد سـنتی باشد که بگوید ما می گوئیم فدیه مخصوص به این است، این آیه را تفسیر می کند و می گوید مراد از آیه که اختصـاص داده، آیه دربـاره قادر اختصاص داده، اما از این ناحیه که سـنت تعمیم داده یا نـداده، ساکت است، و از اخـذ به اطلاق روایات دیگری که سـنت است و تفسـیر آیه شـریفه نیست و روایات خاصی که درباره عاجز وارد شده، مانعی نیست، با این روایت صـحیح معـارضه نـدارد، این صـرفاً بیـان معنای آیه است و جنبه تفسیری دارد و حکم فعلی را بیان نمی کنـد، «فلا یعارض ما دل علی ثبوتها مع العجز ایضاً مما عرفت الاشاره الیه»

که روایـاتی قبلاًـ نقل کرده، این فرمایش مرحوم آقای حکیم است، ایشان به حسب ظواهر ادله که ذکر شـد، قائل به تعمیم می شود امـا می فرمایـد بـا روایت ابراهیم کرخی که درباره عاجز وارد شـده بود و تعبیر «لا احب» در آن هست، تقییـد می کنیم یا عمومات را تخصـیص می زنیم، و اگر بگوئیم روایت ابراهیم کرخی نمی خواهـد خصوص عاجز را بگویـد و مطلق می خواهد بگویـد، جمع بین الادله اقتضا می کنـد که آن مربوط به خصوص عاجز باشـد، اول ایشان می گویـد که ظاهر این است که آن خصوص عاجز را می گوید، کسی که قدرت بر رکوع و سجود ندارد، عاجز از صوم است، حالا اگر گفتیم مشکل در رکوع و سجود به دلیل پادرد است و شاید بتواند روزه بگیرد، اگر بگوئیم تعمیم و اطلاق دارد، ما می توانیم بگوئیم که جمعاً بین الادله عـاجز را از تحت این اطلاق خارج می کنیم، ایشان این اقتضاء جمع بین الادله را توضـیح نـداده، ایشان می فرمایـد این روایت ابراهیم کرخی به طور کلی و مطلق حکم به استحباب کرده و روایـات دیگر به طور مطلق واجب کرده، و روایت های دیگری در خصوص شاق وارد شده، همان روایاتی که در آنها ضعف تعبیر شده و ایشان می گوید ضعف به صورت مشقت اختصاص دارد، آنهـا حکم به وجوب کرده، پس، دو دلیـل تعـارض می کنـد و این روایت در خصـوص شـاق حکم به وجوب کرده، و بحثی کلی در اصول هست که اگر دو دلیـل عـام و یـک دلیـل خـاص اخص از دو دلیـل دیگر بود، به وسـیله دلیـل خاص می توانیم بین دو عام متباینین جمع کنیم، اکرم العلماء العـدول می توانـد شاهد جمع بین اکرم العلماء و لا تکرم العلماء باشد، دلیل خـاص تفصـیل نـداده اما متعرض یک صورت شـده، مفهوم نـدارد اما وجود همین دلیلماننـد روایت مفصل موجب جمع بین متباینین می شود، به خاطر اینکه عموم لا تکرم العلماء با اکرم العلماء العدول تعارض ندارد و خاص عام را تخصیص می زند و آن را تفسـیر می کنـد و مراد جدی از لا تکرم العلماء، غیر عدول می شود، این دلیل می گوید علماء غیر عادل را اکرام نکن و دلیل دیگر می گویـد اکرم العلماء، اطلاق آن با معنای خاصـی که مراد از آن دلیل است، تعارض پیدا نمی کند، لذا ایشان می فرماید اگر ما فرض کنیم که روایت ابراهیم کرخی نیز مطلق است، با مطلق دیگر تعارض می کند و روایاتی که درباره ضـعف وارد شـده و دربـاره مشـقت حکم به وجوب کرده، بین این دو متبـاینین جمع می کنـد، این فرمایش مرحوم آقای حکیم است، توضیح درستی داده نشده تا بحث شود.

ص: ۲۰

این فرمایش ایشان از جهات متعدد مورد بحث است ؛

یکی این است که ایشان ابراهیم کرخی را هیچ بحث نکرده و فرموده الصحیح عن ابراهیم الکرخی، با این تعبیر تا ابراهیم کرخی صحت روایت استفاده می شود و عدل امامی بودن راوی بلا واسطه استفاده نمی شود، در کتب درایه این را شهید ثانی و دیگران ذکر کرده اند و مرحوم صاحب مدارک نیز تعبیر می کند که الصحیح عن فلان یا الصحیح الی فلان، و مرحوم صاحب حدائق به این نکته توجه نکرده و اعتراض می کند که شما در جای دیگر راوی روایت را صحیح ندانستید، چطور اینجا صحیح تعبیر کردید؟ تعبیر الصحیح عن فلان غیر از صحیحه فلان است، ظاهراً در کتب الصحیح عن ابراهیم کرخی تعبیر شده، ایشان نیز اینطور تعبیر می کند، پس، بحث کنیم که آیا ابراهیم بن ابی زیاد کرخی ثقه هست یا ثقه نیست، مرحوم آقای خوئی می گوید تصریحی به توثق نشده و نمی توانیم روایت را بپذیریم. به نظر می رسد که چند نفر از بزرگان از ابراهیم بن ابی زیاد کرخی نقل کرده اند و بعضی از آنها از قبیل کسانی هستند که لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه، ابن ابی عمیر و صفوان موارد کثیری نقل کرده و حسن بن محبوب بسیار زیاد نقل کرده که پیداست شیخ او است و ابان بن عثمان و حماد بن عیسی نقل دارند، اینها از اصحاب اجماع هستند، اینها از او نقل کرده اند، و لو در این طریق واقع نشده اند اما نظر مختار این است که اگر ابن ابی عمیر و صفوان از کسی نقل کنند، دلالت بر وثاقت راوی دارد و از این ناحیه می توان روایت را معتبر دانست، البته مرحوم آقای خوئی این مبنا را قبول ندارد و اشکال سندی به روایت دارد، ما از نظر سند اشکالی نمی کنیم. اما درباره دلالت، در جلسه گذشته گفتم که صدر با ذیل تعارض دارد و دلیل بر استحباب نیست و می توانیم به ادله دیگر استناد کنیم و حکم به وجوب کنیم، ممکن است که از این اشکال اینگونه پاسخ داده شود، بحثی کلی هست که مرحوم آقای حکیم در جای دیگر می فرماید اگر مفهوم صدر با مفهوم ذیل منافات پیدا کرد، مفهوم صدر مقدم بر مفهوم ذیل است، مرحوم آقای داماد نیز به همین قائل بود، مثلاً ان غسلته فی المرکن فمرتین و ان غسلته فی ماء جار فمره، می گویند اول به وسیله مفهوم به ماء قلیل اختصاص داد و بعد از این ظهوری که صدر دارد، منبیاً علی هذا الظهور فرعی را ذکر کرده، باید به اطلاق مفهوم صدر اخذ کنیم و بگوئیم در ذیل که جاری ذکر کرده، از باب مثال است و مراد آب معتصم است، در مقابل آب قلیل، آب باران و آب کر نیز یک مرتبه کافی است، مرحوم آقای حکیم اینجا می گوید وقتی بین صدر و ذیل منافات شد، باید اخذ به صدر کرد، پس، به وسیله مفهوم صدر در ذیل تصرف می کنیم و به وسیله ذیل در صدر تصرف نمی کنیم، ایشان بنابر مبنای خود این را قائل شده، البته عنوان نکرده که ذیل معارض دارد، ما می گوئیم شاید ایشان اینگونه پاسخ معارضه را بدهد. اما به نظر مختار هیچ فرقی بین این نیست که اول یا آخر ذکر شود، لفظ اجمال پیدا می کند، به خاطر اینکه لفظ هنگامی ظهور پیدا می کند که سخن تمام شود و قبل از آن اصلاً ظهور مستقر نشده، بعد از تمام شدن اجمال پیدا می کند، از این ناحیه عرض کردم که مجمل است، اما مطلبی که الان می خواهم بر خلاف جلسه گذشته عرض کنم، این است که اصلاً اجمال نیز ندارد و باید اخذ به ذیل کنیم، به خاطر اینکه اجمالی که می گفتیم، اگر صدر و ذیل یکسان بود و هر دو بالدلاله الوضعیه معنائی داشت که مدلول وضعی آنها به حسب ظاهر منافی بود، اینجا این بحث مطرح می شود که اخذ به صدر کنیم یا مجمل بدانیم، یا هر دو به دلالت اطلاقی بود و بگوئیم اطلاق صدر مقدم بر اطلاق ذیل است یا اجمال پیدا می کند، اما در اینجا اینطور نیست، ذیل به دلالت وضعی و صدر به اطلاق است، ما می گفتیم اگر کسی در صدد بعث و تحریک باشد، تعبیر به جامع خلاف حکمت است، این قرینه است، لذا اگر در کلام تعبیری باشد که از آن استفاده شود که فرد خاصی از جامع مراد است، دیگر ظهور اطلاقی از بین می رود و باید به قرینه اخذ کنیم و حکم به وجوب کنیم، مثلاً اگر گفته شود که من دوست ندارم

که شـما مشـغول ذمه بمانید، ذیل قرینه بر وجوبی بودن تعبیر دوست نداشـتن است، اینجا نیز به دلیل اینکه در ذیل کلمه «علی» دارد و اشتغال ذمه را اثبات می کند، ظهور در وجوب پیدا می کند، اگر مبنا تقدیم صدر یا اجمال نیز باشد، اینجا اینطور نیست و ورود پیـدا می کنـد، بنابراین، روایتی که مرحوم آقای حکیم به آن اسـتدلال کرده و مانع اطلاقات شده، از روایاتی است که دلیل بر وجوب می شود.

ص: ۲۱

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۳ مهر ماه ۸۹/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه را پی می گیرند.

باید عبارت مستمسک را بخوانم، به خاطر اینکه گویا ایشان مطلبی غیر از آنچه عرض کردم، می خواهد بیان کند، ایشان برای قول به لزوم فدیه برای عاجز و شاق که منسوب به مشهور است و به نظر ما اشهر صحیح است، می فرماید روایات مطلق داریم و روایات خاص مربوط به عاجز نیز هست و می فرماید در مقابل این قول مرحوم شیخ مفید و عده دیگری گفته اند که عاجز قضاء و فدیه ندارد و بعد ادله مرحوم شیخ مفید را نقل و نقد می کند و می فرماید مقتضای ادله اولیه تعمیم است و بر عاجز و غیر عاجز فدیه لازم است اما روایت ابراهیم کرخی این اطلاق را تقیید می کند و روایات خاصه نیز جمعاً بین الادله محمول به استحباب است.

در مستمسک بعد از اینکه می فرماید که مفید و عده ای دیگر گفته اند که برای عاجز واجب نیست و فدیه مخصوص صورت مشقت است، می فرماید «للاصل و لمناسبه الفدیه للقدره و لصحیح ابن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام فی قول الله عز و جل و علی الذین یطیقونه فدیه طعام مسکین قال علیه السلام الشیخ الکبیر و الذی یأخذه العطاش، الظاهر فی أن موضوع الفدیه الطاقه»، پس، بر عاجز فدیه لازم نیست، اینها ادله ای است که برای مرحوم شیخ مفید و من تبع ذکر شده، بعد می فرماید این ادله درست نیست، «و لکن لا مجال للاصل مع الدلیل، و المناسبه لو تمت لا تصلح لاثبات شی ء»، اینها روشن است، این ذیل را می خواستم بخوانم، «و الصحیح» که به روایت استدلال شده بود که ظاهر آن این است که موضوع فدیه طاقت است، «مع معارضتها بما دل علی أن الایه منسوخه»، ظاهر این روایت این است که آیه نسخ نشده و مراد از آیه چنین است، این روایت صحیح با ادله دیگر که دلالت می کند که آیه منسوخ است، معارضه می کند، و من عرض کردم که چنین دلیلی نیست که منسوخ باشد، بعضی از سنی ها گفته اند و هیچ دلیلی برای نسخ آیه نیست، ایشان می فرماید این روایت صحیح علاوه بر معارضه با روایاتی که می گوید آیه منسوخ است، اصلاً ظهور آن را در خصوص قدرت بودن موضوع نیز انکار می کنیم، «لاحتمال الکون المراد الذین کانوا یطیقونه»، کان مقدر باشد همانطور که در مرسله ابن ابی عمیر آمده است، اشکال این نیز واضح است، به خاطر اینکه احتمال مانع نصوصیت است و مانع ظهور و حجیت نمی شود و مرسله ابن بکیر قابل استناد نیست، من احتمال می دهم ایشان که به مرسله استناد کرده، به خاطر این باشد که ابن بکیر از اصحاب اجماع است و مشهور در اصحاب اجماع این است که مرسل آنها مستند است و اگر تا آنجا اشکالی نبود، از آنجا به بعد اشکالی ندارد، نظر مختار این نیست و این را فقط درباره ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی قائل هستیم، اشکال دیگری که ایشان نسبت به استدلال به صحیحه می فرماید، این است که صحیحه موضوع آیه را تعیین می کند و موضوع حکم الهی را تعیین نمی کند، در جلسه گذشته من اینگونه معنا می کردم که ایشان می فرماید که موضوع آیه مفهوم ندارد و با اطلاقات که حکم را تعمیم می دهد، معارضه نمی کند، در صورتی که ایشان با این عبارت نمی خواهند مفهوم آیه را منکر شوند، آیه به «الذین یطیقونه» اختصاص دارد،

ایشان می خواهد بفرماید که بر فرض که آیه اختصاص داشته باشد، بسیاری از احکام هست که بعداً به وسیله سنت تعمیم پیدا کرده، خصوص خمر در قرآن تحریم شده و بعداً پیامبر صلی الله علیه و آله حکم به تعمیم کرده اند، تعبیر ایشان این است که «و لو سلم» پذیرفتیم که در صحیحه ابن مسلم که مفسر آیه شریفه است، کان در تقدیر نیست، «فمقتضاها اختصاص الایه بالطاقه لا اختصاص الفدیه بها»، نمی خواهد سنتی باشد که بگوید ما می گوئیم فدیه مخصوص به این است، این آیه را تفسیر می کند و می گوید مراد از آیه که اختصاص داده، آیه درباره قادر اختصاص داده، اما از این ناحیه که سنت تعمیم داده یا نداده، ساکت است، و از اخذ به اطلاق روایات دیگری که سنت است و تفسیر آیه شریفه نیست و روایات خاصی که درباره عاجز وارد شده، مانعی نیست، با این روایت صحیح معارضه ندارد، این صرفاً بیان معنای آیه است و جنبه تفسیری دارد و حکم فعلی را بیان نمی کند، «فلا یعارض ما دل علی ثبوتها مع العجز ایضاً مما عرفت الاشاره الیه» که روایاتی قبلاً نقل کرده، این فرمایش مرحوم آقای حکیم است، ایشان به حسب ظواهر ادله که ذکر شد، قائل به تعمیم می شود اما می فرماید با روایت ابراهیم کرخی که درباره عاجز وارد شده بود و تعبیر «لا احب» در آن هست، تقیید می کنیم یا عمومات را تخصیص می زنیم، و اگر بگوئیم روایت ابراهیم کرخی نمی خواهد خصوص عاجز را بگوید و مطلق می خواهد بگوید، جمع بین الادله اقتضا می کند که آن مربوط به خصوص عاجز باشد، اول ایشان می گوید که ظاهر این است که آن خصوص عاجز را می گوید، کسی که قدرت بر رکوع و سجود ندارد، عاجز از صوم است، حالا اگر گفتیم مشکل در رکوع و سجود به دلیل پادرد است و شاید بتواند روزه بگیرد، اگر بگوئیم تعمیم و اطلاق دارد، ما می توانیم بگوئیم که جمعاً بین الادله عاجز را از تحت این اطلاق خارج می کنیم، ایشان این اقتضاء جمع بین الادله را توضیح نداده، ایشان می فرماید این روایت ابراهیم کرخی به طور کلی و مطلق حکم به استحباب کرده و روایات دیگر به طور مطلق واجب کرده، و روایت های دیگری در خصوص شاق وارد شده، همان روایاتی که در آنها ضعف تعبیر شده و ایشان می گوید ضعف به صورت مشقت اختصاص دارد، آنها حکم به وجوب کرده، پس، دو دلیل تعارض می کند و این روایت در خصوص شاق حکم به وجوب کرده، و بحثی کلی در اصول هست که اگر دو دلیل عام و یک دلیل خاص اخص از دو دلیل دیگر بود، به وسیله دلیل خاص می توانیم بین دو عام متباینین جمع کنیم، اکرم العلماء العدول می تواند شاهد جمع بین اکرم العلماء و لا تکرم العلماء باشد، دلیل خاص تفصیل نداده اما متعرض یک صورت شده، مفهوم ندارد اما وجود همین دلیل مانند روایت مفصل موجب جمع بین متباینین می شود، به خاطر اینکه عموم لا تکرم العلماء با اکرم العلماء العدول تعارض ندارد و خاص عام را تخصیص می زند و آن را تفسیر می کند و مراد جدی از لا تکرم العلماء، غیر عدول می شود، این دلیل می گوید علماء غیر عادل را اکرام نکن و دلیل دیگر می گوید اکرم العلماء، اطلاق آن با معنای خاصی که مراد از آن دلیل است، تعارض پیدا نمی کند، لذا ایشان می فرماید اگر ما فرض کنیم که روایت ابراهیم کرخی نیز مطلق است، با مطلق دیگر تعارض می کند و روایاتی که درباره ضعف وارد شده و درباره مشقت حکم به وجوب کرده، بین این دو متباینین جمع می کند، این فرمایش مرحوم آقای حکیم است، توضیح درستی داده نشده تا بحث شود.

ص: ۲۲

این فرمایش ایشان از جهات متعدد مورد بحث است ؛ یکی این است که ایشان ابراهیم کرخی را هیچ بحث نکرده و فرموده الصحیح عن ابراهیم الکرخی، با این تعبیر تا ابراهیم کرخی صحت روایت استفاده می شود و عدل امامی بودن راوی بلا واسطه

استفاده نمی شود، در کتب درایه این را شهید ثانی و دیگران ذکر کرده اند و مرحوم صاحب مدارک نیز تعبیر می کند که الصحیح عن فلان یا الصحیح الی فلان، و مرحوم صاحب حدائق به این نکته توجه نکرده و اعتراض می کند که شما در جای دیگر راوی روایت را صحیح ندانستید، چطور اینجا صحیح تعبیر کردید؟ تعبیر الصحیح عن فلان غیر از صحیحه فلان است، ظاهراً در کتب الصحیح عن ابراهیم کرخی تعبیر شده، ایشان نیز اینطور تعبیر می کند، پس، بحث کنیم که آیا ابراهیم بن ابی زیاد کرخی ثقه هست یا ثقه نیست، مرحوم آقای خوئی می گوید تصریحی به توثق نشده و نمی توانیم روایت را بپذیریم. به نظر می رسد که چند نفر از بزرگان از ابراهیم بن ابی زیاد کرخی نقل کرده اند و بعضی از آنها از قبیل کسانی هستند که لا یروون و لا یرسلون الا عن ثقه، ابن ابی عمیر و صفوان موارد کثیری نقل کرده و حسن بن محبوب بسیار زیاد نقل کرده که پیداست شیخ او است و ابان بن عثمان و حماد بن عیسی نقل دارند، اینها از اصحاب اجماع هستند، اینها از او نقل کرده اند، و لو در این طریق واقع نشده اند اما نظر مختار این است که اگر ابن ابی عمیر و صفوان از کسی نقل کنند، دلالت بر وثاقت راوی دارد و از این ناحیه می توان روایت را معتبر دانست، البته مرحوم آقای خوئی این مبنا را قبول ندارد و اشکال سندی به روایت دارد، ما از نظر سند اشکالی نمی کنیم. اما درباره دلالت، در جلسه گذشته گفتم که صدر با ذیل تعارض دارد و دلیل بر استحباب نیست و می توانیم به ادله دیگر استناد کنیم و حکم به وجوب کنیم، ممکن است که از این اشکال اینگونه پاسخ داده شود، بحثی کلی هست که مرحوم آقای حکیم در جای دیگر می فرماید اگر مفهوم صدر با مفهوم ذیل منافات پیدا کرد، مفهوم صدر مقدم بر مفهوم ذیل است، مرحوم آقای داماد نیز به همین قائل بود، مثلاً ان غسلته فی المرکن فمرتین و ان غسلته فی ماء جار فمره، می گویند اول به وسیله مفهوم به ماء قلیل اختصاص داد و بعد از این ظهوری که صدر دارد، منبیاً علی هذا الظهور فرعی را ذکر کرده، باید به اطلاق مفهوم صدر اخذ کنیم و بگوئیم در ذیل که جاری ذکر کرده، از باب مثال است و مراد آب معتصم است، در مقابل آب قلیل، آب باران و آب کر نیز یک مرتبه کافی است، مرحوم آقای حکیم اینجا می گوید وقتی بین صدر و ذیل منافات شد، باید اخذ به صدر کرد، پس، به وسیله مفهوم صدر در ذیل تصرف می کنیم و به وسیله ذیل در صدر تصرف نمی کنیم، ایشان بنابر مبنای خود این را قائل شده، البته عنوان نکرده که ذیل معارض دارد، ما می گوئیم شاید ایشان اینگونه پاسخ معارضه را بدهد. اما به نظر مختار هیچ فرقی بین این نیست که اول یا آخر ذکر شود، لفظ اجمال پیدا می کند، به خاطر اینکه لفظ هنگامی ظهور پیدا می کند که سخن تمام شود و قبل از آن اصلاً ظهور مستقر نشده، بعد از تمام شدن اجمال پیدا می کند، از این ناحیه عرض کردم که مجمل است، اما مطلبی که الان می خواهم بر خلاف جلسه گذشته عرض کنم، این است که اصلاً اجمال نیز ندارد و باید اخذ به ذیل کنیم، به خاطر اینکه اجمالی که می گفتیم، اگر صدر و ذیل یکسان بود و هر دو بالدلاله الوضعیه معنائی داشت که مدلول وضعی آنها به حسب ظاهر منافی بود، اینجا این بحث مطرح می شود که اخذ به صدر کنیم یا مجمل بدانیم، یا هر دو به دلالت اطلاقی بود و بگوئیم اطلاق صدر مقدم بر اطلاق ذیل است یا اجمال پیدا می کند، اما در اینجا اینطور نیست، ذیل به دلالت وضعی و صدر به اطلاق است، ما می گفتیم اگر کسی در صدد بعث و تحریک باشد، تعبیر به جامع خلاف حکمت است، این قرینه است، لذا اگر در کلام تعبیری باشد که از آن استفاده شود که فرد خاصی از جامع مراد است، دیگر ظهور اطلاقی از بین می رود و باید به قرینه اخذ کنیم و حکم به وجوب کنیم، مثلاً اگر گفته شود که من دوست ندارم که شما مشغول ذمه بمانید، ذیل قرینه بر وجوبی بودن تعبیر دوست نداشتن است، اینجا نیز به دلیل اینکه در ذیل کلمه «علی» دارد و اشتغال ذمه را اثبات می کند، ظهور در وجوب پیدا می کند، اگر مبنا تقدیم صدر یا اجمال نیز باشد، اینجا اینطور نیست و ورود پیدا می کند، بنابراین، روایتی که مرحوم آقای حکیم به آن استدلال کرده و مانع اطلاقات شده، از روایاتی است که دلیل بر وجوب می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۴ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

این جزوه مخصوص دانش پژوهانی است که در درس حضور دارند و صرفاً جهت مباحثات روزانه تهیه شده است.

۴/۷/۸۹ یکشنبه

درس شماره (۳۶۵)کتاب الصوم/سال چهارم

باسمه تعالی

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه را پی می گیرند.

برای غیر قادر به صیام به دو روایت ابی بصیر استدلال شده

که در آنها اثبات فدیه شده و مرحوم آقای خوئی این روایات را با ضعف سند یا دلالت رد کرده، توضیحی درباره این دو روایت عرض می کنم.

«ابی بصیر عن أبی عبد الله علیه السلام قال قلت له الشیخ الکبیر لا یقدر أن یصوم فقال یصوم عنه بعض ولده، قلت فان لم یکن له ولد؟ قال فأدنی قرابته، قلت فان لم تکن له قرابه؟ قال یتصدق بمد فی کل یوم فان لم یکن عنده شی ء فلیس علیه شی ء». در این روایت از نظر دلالت دو اشکال وجود دارد،

البته یکی از آنها بنابر نظر مختار است ؛ اشکال اول این است که نسبت به صدر روایت کسی به این فتوا نداده که اگر او قادر نیست، دیگری از او نیابت کند، این خلاف اجماع است، همه یا ابتداءاً اثبات فدیه کرده اند و یا گفته اند که چیزی بر او نیست، کسی صیام ولد را قائل نشده، این روایت را حمل به استحباب کرده اند، اگر صدر اشکال داشته باشد، عده ای می گویند که به ذیل نمی شود اخذ کرد، اما به نظر مختار، اگر در یک سیاق قسمتی استحبابی باشد، ظهور در وجوبی بودن قسمت دیگر گرفته می شود، در کتب حج را که می خواهند بیان کنند، می گویند اول دعا می خوانی و بعد طواف و بعد سعی انجام می دهی و بعد فلان دعا را می خوانی، مستحب و واجب با هم مخلوط می شود، اینها ظهور پیدا نمی کند، استفاده می شود که راه اینکه شخص ما ینبغی را انجام دهد، این است که این مجموع را انجام دهد، حالا ممکن است که همه این ما ینبغی وجوبی یا استحبابی باشد و یا تلفیقی از وجوبی و استحبابی باشد، اگر ثابت شد که بعضی استحبابی است، دیگر نمی توان فهمید که همه آن استحبابی است یا تلفیقی است، اگر فرد کامل بیان شود، دیگر نمی توان فهمید که قسمت های مختلف آن در کمال یا در صحت دخیل است، لذا به نظر می رسد که ما ینبغی به این ترتیب است و معلوم نیست که چه مقداری از

آن وجوبی و چه مقداری استحبابی است. اشکال دوم این است که حالا فرض کنیم که وجوبی باشد، صدقه در طول قرابت است، مشهور که صدقه را در طول نمی گویند و ابتداءاً تعین صدقه را می گویند، نمی توانند به این استناد کنند، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی این اشکال را مطرح نکرده اند و مرحوم آقای خوئی به گونه ای دیگر اشکال کرده است. و از نظر سند یحیی بن مبارک از مشایخ اجلاء است و درباره او جرحی نیز نشده، این کافی برای اعتبار است، مرحوم آقای خوئی نیز اشکال نمی کند، ایشان اینگونه تعبیر می کند که علی المشهور این روایت درست نیست، مختار ایشان این است که هر کسی در تفسیر علی بن ابراهیم باشد، ثقه است و یحیی بن مبارک نیز در تفسیر علی بن ابراهیم واقع شده، بنابر مبنای مرحوم آقای خوئی این ثقه است، اول می گوید ضعیف جداً و بعد می گوید اما اولاً که مشهور قبول ندارد، این که اول ضعف جدی تعبیر کند و بعد بگوید که خودم ضعیف نمی دانم و دیگران ضعیف می دانند، تعبیر زیبائی نیست، بالاخره در آخر نیز به این اشاره کرده که عمده دلالت آن است، از نظر سند ما و مرحوم آقای خوئی اشکال نمی کنیم، ایشان اشکال دلالی کرده و می گوید که اولاً به حسب ظاهر ابتدائی یا بخواهیم برای مسئله جاری به آن استدلال کنیم، این روایت قطعاً درباره ماه مبارک رمضان نیست و مفاد آن مقطوع البطلان است، به خاطر اینکه کسی که می خواهد در ماه مبارک رمضان نیابت کند، اگر خودش قدرت دارد، باید برای خودش روزه بگیرد و نمی تواند نیابت کند و اگر قدرت ندارد، روزه از خود او نیز ساقط است، و بعد می فرماید نیابت بر خلاف قاعده اولیه است، در باب حج نیابت عن الحی ثابت شده و اینجا چنین دلیلی نیست، و بعد می فرماید پس، باید این روایت در مورد دیگری باشد و بعید نیست که درباره صورت نذر باشد. اینکه ایشان حمل به نذر کرده، به قائلی برخورد نکردم که در باب نذر کسی چنین حرفی زده باشد که اگر ناذر عاجز شد، قرابت موظف باشد که منذور را انجام دهند، و اینکه ایشان می فرماید که نیابت خلاف قاعده است و باید در ماه مبارک رمضان و در باب نذر ثابت شود، اگر اشکال نداشته باشد، در هر دو مورد اشکال ندارد، چرا ایشان تفکیک می کند؟ و علاوه با چه ثابت می شود؟ ایشان می گوید اشکال سندی دارد اما ما این اشکال را مطرح نمی کنیم، و ثانیاً، در ماه مبارک رمضان صحیح نیست و این تطبیق نمی کند، اگر این دو اشکال نباشد و روایت صحیح السند باشد، ما می گوئیم همانطور که در باب حج به وسیله روایت صحیح السند اثبات می شود، اینجا نیز به وسیله این روایت صحیح السند اثبات شده، دیگر معلوم نیست که این چه وجهی دارد که علاوه بر آن دو اشکال به عنوان مضافاً این را نیز مطرح کرده اند، این اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست اما آن دو مطلب هست که عرض کردم که مشهور قائل هستند که ابتداءاً فدیه واجب است و این روایت شاهد برای آنها نمی شود و مرحوم آقای حکیم این روایت را برای قول مشور آورده، این به قول مشهور ربطی ندارد، و علاوه، به دلیل اینکه به صدر نمی شود عمل کرد و حمل به استحباب شده، ظهور ذیل گرفته می شود و به ذیل نیز نمی شود برای وجوب استدلال کرد.

ص: ۲۴

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : درباره اینکه قدرت دارند یا ندارند، ظاهر روایات این است، مراد از اینکه اینها از ناحیه او انجام دهند، مفاد آیه این است که خودش اداءاً و قضاءاً نمی تواند، می گوید آنها قضاء آن را انجام دهند، این صریح در اداء نیست، ایشان صریح گرفته و فرموده که به این معنا نمی شود معنا کرد و باید به نذر حمل کنیم.

و آن روایت قاسم بن محمد جوهری که از ابی بصیر نقل می کند،

مطلبی به ذهن من می رسد و لو ممکن است قبول آن سنگین باشد، مرحوم حاجی نوری معتقد است که علی بن ابی حمزه حتی بعد از انحراف نیز وثاقت داشته، در اموری که مربوط به اثبات مذهب باطل خودش باشد، ضلالت است، اما غیر آن امور که مربوط به ضرر مالی نیست، قابل اعتبار است، به طور کلی از وثاقت ساقط نشده، این مطلب ایشان بعید نیز نیست، اگر علماء امامیه بعضی از ثقات واقفه دوره اول را توثیق کرده اند، همین ها تا آخر به علی بن ابی حمزه اعتماد کرده اند، اگر به او اعتماد نکرده بودند، آن مذهب باطل را نیز قبول نمی کردند، به او اعتماد کرده اند و او همه اینها را اغوا کرده، از این معلوم می شود که در غیر از جهات باطل خودش، با احتیاط عمل می کرده، اگر در غیر آن جهات به راست و دروغ مقید نبوده، دیگر ثقات حاضر نبودند که از او اخذ حدیث کنند، اینکه قاسم بن محمد اخذ حدیث کرده و علی بن ابی حمزه شیخ او است، از این استفاده می شود که قاسم بن محمد در جهات عقاید باطل او اشتباه کرده و تشخیص نداده اما در مسائل دیگر پیداست که ظاهر الصلاح بوده که این شخص ثقه اعتماداً به او اینها را اخذ کرده، حتی به دلیل همین ظاهر الصلاح بودن از مذهب باطل او تبعیت کرده اند، پیداست که این فقط در اموری که مربوط به گرفتن آن مال دنیا بوده، جعلیات و دروغ داشته و در بقیه قابل اعتماد بوده، بنابراین، اگر دیدیم ثقات امامیه و غیر امامیه از او روایت می کنند، چه در ایام استقامت و چه در ایام انحراف باشد، اگر کثرت روایت داشتند، علامت اعتبار است، قاسم بن محمد از او کثرت روایت دارد، می توانیم روایت او را معتبر بدانیم.

روایت عبد الملک بن عتبه الهاشمی،

مرحوم آقای خوئی می فرماید که مرحوم صاحب مدارک اشتباهی کرده و عبد الملک بن عتبه الهاشمی را توثیق کرده و دیگران نیز مانند مرحوم میرزای قمی و مرحوم آقای حکیم تبعیت کرده اند و صحیحه تعبیر کرده اند، دلیل اشتباه او این است که مرحوم نجاشی در شرح حال او می گوید دو نفر به نام عبد الملك بن عتبه وجود دارد ؛ یکی عبد الملك بن عتبه نخعی صیرفی است و دیگری عبد الملك بن عتبه هاشمی لهبی است، عبد الملك بن عتبه هاشمی لهبی که از نواده های ابو لهب است و سید صحیح النسبی است، عربی صلیب، عربی خالص است و از قبیل بالولاء و بالحلف و بالنزول نیست، اصلاً عرب و از نواده های واقعی ابو لهب است، می گوید کتاب مربوط به عبد الملك بن عتبه نخعی صیرفی است اما بعضی اشتباه کرده اند و به عبد الملک بن عتبه هاشمی لهبی نسبت داده اند، لهبی اصلاً صاحب کتاب نیست، فقط ابن عقده در اصحاب حضرت صادق علیه السلام گفته که لهبی از حضرت صادق علیه السلام و حضرت باقر علیه السلام روایت دارد، مرحوم آقای خوئی می فرماید که ناسب مرحوم شیخ طوسی است و مرحوم نجاشی ناظر به اشتباه مرحوم شیخ طوسی است و ثقه نخعی است و عبد الملك بن عتبه هاشمی لهبی نیست و این روایت از هاشمی نقل شده، پس، این سند همانطور که مرحوم صاحب حدائق متفطن شده و اشاره کرده، سند صحیح نیست و تعبیر صحیحه درست نیست. اما تعجب از مرحوم آقای خوئی است، اشتباه از مرحوم صاحب مدارک نیست و اگر اشتباه باشد، از قبلی ها است، استاد ایشان مرحوم محقق اردبیلی حکم به صحت کرده و غیر از ایشان مرحوم علامه در مختلف حکم به صحت کرده، تعبیر حدائق نیز اینگونه است که مرحوم صاحب مدارك تبعاً للمختلف این مطلب را گفته است. حالا ـ اینکه بعضی به طور وفور از اشخاصی روایت می کنند، منشأ آن این است که از کتاب اخذ شده، از نخعی فقط یک روایت دیده ام که به عنوان نخعی است و در ذهنم هست که فقط یک روایت به عنوان صیرفی هست، اما عبد الملك بن عتبه هاشمی روایات زیادی دارد، فقیه و کافی به عنوان هاشمی نقل می کنند، پیداست که هاشمی مؤلف کتاب است و مرحوم شیخ نیز که مؤلف کتاب دانسته، درست است و قبل از مرحوم شیخ نیز مرحوم کلینی و مشایخ کلینی و مرحوم صدوق همه مؤلف کتاب می دانند، و قرینه برای اینکه این روایت هاشمی، کتابی که مرحوم شیخ نقل می کند، اینطور نوشته بودم که دلیل برای اینکه این لهبی نیست و این مربوط به متأخر است، این است که حسن بن محمد بن سماعه راوی کتاب است، مرحوم شیخ می گوید به سند خود از حسن بن محمد بن سماعه از عبد الملك بن عتبه هاشمی نقل می کنم، حسن بن محمد بن سماعه در ۲۶۳ قمری وفات کرده، ایشان نمی تواند بدون واسطه از اصحاب حضرت باقر که در سنه ۱۱۴ وفات کرده، نقل کند، این خیلی بعید است و کسی نیز نگفته که عبد الملك بن عتبه هاشمی معمر بوده، اگر حسن بن محمد بن سماعه بخواهد از کسی نقل کند، این یا در اواخر قرن دوم و یا اوائل قرن سوم است، اگر ۶۴ سال قبل نیز بگوئیم، اواخر قرن دوم می شود، کسی که راوی از حضرت باقر علیه السلام است که در ۱۱۴ وفات کرده، این زنده مانده باشد تا حسن بن محمد بن سماعه از او روایت کرده باشد، این بسیار بعید است و شبیه به امتناع عادی است، به خصوص شاید بیشتر روایاتی که هاشمی نقل می کند، از حضرت ابی الحسن علیه السلام است و از حضرت صادق علیه السلام نیست، نمی توان گفت که راوی از حضرت باقر علیه السلام زنده مانده و به طور کثیر از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام نقل کرده باشد، این بسیار بعید است، اینطور به ذهن من می آمد، پس، روایات از نخعی است و او توثیق شده است و باید به روایت اخذ کنیم. اما بعد دیدم که آقای سید جواد رساله ای نوشته که آن مطلب خوبی بود و بر خلاف این بود که به ذهن من آمده بود، و آن این بود که روایاتی که حمید از حسن بن محمد بن سماعه یا مشایخ دیگر خودش نقل می کند، بین مشایخ او و بالاتر سقط

واقع شده و قابل اعتماد نیست، اشتباه کلی در موارد مختلف رخ داده و فقط در خصوص یک مورد خاص نیست، مرحوم شیخ اشتباه کلی کرده و در هر جا که از مشایخ حمید نقل می کند، از اشخاصی نقل می کند که در کتب دیگر چند واسطه بین آنها وجود دارد، اول به ذهن من آمده بود که مرحوم صدوق که از عبد الملک بن عتبه هاشمی نقل می کند، از لهبی نقل کرده، به خاطر اینکه مرحوم صدوق اینطور نقل می کند که محمد بن حسین بن ابی الخطاب که با حسن بن محمد بن سماعه معاصر است و یک سال قبل از ابن سماعه در ۲۶۲ فوت کرده، می گوید محمد بن حسین بن ابی الخطاب عن الحسن بن علی بن فضال عن محمد بن أبی حمزه عن عبد الملک بن عتبه، با این وسائط نقل می کند، من می گفتم این که با این وسائط نقل می کند، غیر از کسی است که ابن سماعه بدون واسطه نقل می کند، ابن سماعه که کتاب را نقل می کند، از نخعی است و این که مرحوم صدوق نقل کرده، از لهبی است، با این وسائط با لهبی تطبیق می کند، اما اینطور که آقای سید جواد تحقیق کرده، هر دو از هاشمی است و هاشمی که صاحب کتاب است، با نخعی یکی است، منتها هاشمی لهبی بالنسب هاشمی است و نخعی به غیر نسب هاشمی است، و حق با مرحوم شیخ است که گفته کتاب از هاشمی است، منتها دو نفر به نام هاشمی وجود دارد، هاشمی بالاصل است که صاحب کناب نیست، و هاشمی نخعی صیرفی است که صاحب کتاب است و روایات نیز از همین صاحب کتاب است، تعبیر نجاشی در مورد صاحب کتاب این است که «روی عنه جماعه»، بعضی از آن جماعت مانند محمد بن أبی حمزه معاصرین او بوده اند، مرحوم صدوق که روایت را با سه واسطه نقل می کند، محمد بن أبی حمزه از معاصرین او است، ثعلبه بن میمون از هاشمی نخعی روایت می کند، او نیز از معاصرین او است، و عده ای دیگر مانند علی بن حکم متأخر هستند که بیشتر روایات او از علی بن حکم است، اینها طبقه متأخر هستند، حتی حسن بن محمد بن سماعه نیز که روایت کرده، با یک واسطه از عبد الله بن جبله از هاشمی نخعی نقل می کند، پس، به حسب نقل مرحوم صدوق، مرحوم صدوق با سه واسطه نقل کرده و اینها دو واسطه است، حسن بن محمد بن سماعه و عبد الله جبله است، معاصرین او و طبقات متأخر از او روایت دارند، البته اکثر از علی بن حکم است که در طبقه شاگردان او است، علی ای تقدیر، هاشمی با نخعی اتحاد دارد، من حکم به اتحاد نکرده بودم اما می گفتم که مؤلف کتاب همین هاشمی است و روایات نیز از او است و او ثقه است، بنابراین، مرحوم آقای خوئی که اشکال کرده که چرا این را صحیحه دانسته اند و در نتیجه، اشکالی به مرحوم علامه واقع شود، اشکال به مرحوم علامه واقع نیست و با نخعی متحد است و ثقه نیز هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۵ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن را پی می گیرند.

علت اینکه در روایات حمید سقط زیاد واقع شده چیست؟

مرحوم صاحب معالم در مقدمه منتقی در مشابهات این بحث سخنی دارند که ممکن است علت وقوع سقط در اسناد حمید هم همان باشد. ایشان می فرماید: گاهی در اسانید وسائط سقط شده که منشأ آن عدم توجه به تعلیق سند است، گاهی روایت با سندی نقل می شود، مثلاً مرحوم کلینی می گوید که علی بن ابراهیم عن أبیه عن ابن أبی عمیر عن حماد عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام، و مرحوم کلینی سند روایت بعدی را که به همین سند است، اختصار می کند و از علی بن ابراهیم شروع نمی کند و از ابن ابی عمیر شروع می کند، به جای اینکه بگوید بهذا الاسناد عن ابن أبی عمیر، بهذا الاسناد را نمی گوید و ابن ابی عمیر را اول سند قرار می دهد، اسقاط اوائل سند را تعلیق می گویند، در تعلیقاتی که در تهذیب و استبصار و کتاب من لا یحضره الفقیه هست، قسمت های ساقط شده را مشیخه کتاب تعیین می کند مثلاً صدوق در مشیخه فقیه می گوید: ما ذکرته عن ابن أبی عمیر فقد رویته... بعد طریق خود را ذکر می کند، اما رسم مرحوم کلینی در تعلیقات اینطور نیست بلکه وی اوائل سند را به اعتماد سند قبلی ساقط می کند، گاهی این دو روایتی که مرحوم کلینی نقل کرده و در روایت دوم تعلیق شده و اول سند ساقط شده، مؤلف متأخری که می خواهد روایت دوم را با سند کلینی نقل کند، چه بسا غفلت می کند و مقدار ساقط شده را ذکر نمی کند و می گوید فی الکافی روی محمد بن یعقوب عن ابن أبی عمیر عن حماد عن الحلبی عن أبی عبد الله علیه السلام، با اینکه باید قسمت ساقط شده از اول سند را ذکر کند، مکرر این اشتباه در کلام مرحوم شیخ طوسی در هنگام نقل روایت کافی واقع شده، در مقدمه منتقی به این نکته که غفلت از تعلیق منشأ بسیاری از سقطات است تذکر داده است. در این بحث هم ممکن است در روایات مشایخ حمید تعلیق رخ داده و حمید به تعلیق ها توجه نکرده و در نتیجه سقط واقع شده باشد, غفلت از تعلیق سند طبیعی و متعارف است.

ص: ۲۷

بنابراین، از مطالب گذشته و مقتضای روایات به نظر می رسد که

نظر درست همین فتوای اشهر بین فقهاء است که فدیه به شاق اختصاص ندارد و باید کسی نیز که قادر به روزه نیست، فدیه بدهد، این بحث تمام است.

بحث دیگر این است که مقدار فدیه چقدر است؟

مشـهور این است که فدیه یک مد است، اما عده ای مانند مرحوم شیخ و بعضی از من تبع مرحوم شیخ قائل شده اند که دو مد است، در بسـیاری از روایات نیز مد تعبیر شده و در بعضـی از آنها مدین تعبیر شده و مورد بحث واقع شده که جمع بین این دو دسته روایات چیست.

یکی از روایات مسـئله، «محمـد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن العلاء بن رزین عن محمـد بن مسـلم قال سـمعت أبا جعفر علیه السـلام یقول الشـیخ الکبیر و الذی به العطاش لا حرج علیهما أن یفطرا فی شـهر رمضان و یتصدق کل واحد منهما فی کل یوم بمد من طعام و لا قضاء علیهما فان لم یقدرا فلا شی ء علیهما».

و در تهذیب و اسـتبصار این طور نقل کرده است : «سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسین بن أبی الخطاب قال حدثنا جعفر بن بشـیر و محمد بن عبد الله بن هلال عن علاء بن رزین عن محمد بن مسـلم قال سـمعت أبا جعفر علیه السـلام و ذکر الحدیث الا أنه قال و یتصدق کل واحد منهما فی کل یوم بمدین من طعام».

هر دو سـند صحیح است و در علاء عن محمد بن مسلم دو سند مشترک است و اختلاف در راوی از علاء است که در کافی و کتاب من لا یحضـره الفقیه راوی حسن بن محبوب است و در تهذیب و اسـتبصار راوی: جعفر بن بشـیر و محمد بن عبد الله بن هلال.

پس، هر دو نقل مـد و مـدین وجود دارد، چگونه بین این دو نقل جمع کنیم؟ گاهی جمع بین دو دلیل با تقیید مطلقات است و گاهی با حمل به استحباب و وجوب است،

در أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه دو گونه جمع هست، یکی این است که دلیـل اول را تقییـد کنیم و دوم این است که دلیل دوم را به افضـلیت رقبه مؤمنه حمل کنیم، بیشتر آقایان با تقییـد مطلق جمع کرده انـد و بعضـی مانند درر و ظاهراً مرحوم آقای سـید احمـد خوانساری تقییـد مطلق را متعین نمی دانند و احتمال حمل مقید بر اسـتحباب را هم می دهند(۱) , به هر حـال آقایان این دو وجه جمع را در این بحث پیاده کرده اند. مرحوم شـیخ فرموده که با اطلاق و تقیید بین دو دلیل جمع می کنیم و می گوئیم اگر قادر است مدین بپردازد، مدین است و اگر عاجز است، یک مد کافی است، مد را به صورت عجز از مدین تقیید می کند، و مشـهور در اینجـا گفته انـد یک مـد کافی است و افضل این است که مـدین پرداخت شود. به نظر می رسـد که اگر موضوع بحث جاری مصـداق این مطلب باشـد، در اینجا حق با مشـهور است که اسـتحباب را اختیار کرده اند، در موارد دیگر اشـکالی نـدارد که مطلقات را تقییـد کنیم، اما تقییـدی که با آن امور محل ابتلا خارج شود بسـیار بعیـد است، اگر شـخص در مقام بیان باشـد، خیلی بعیـد است که مطلق را تقییـد کنیم و آن را به فرد غیر غالب منحصـر کنیم، این که بگوئیم مراد از مطلقات که می گوید یک مد بدهد، عاجز از مدین است، مانند تقییدات در سایر موارد نیست، این قید خیلی بعید است که با اینکه در ادله قید عجز نشده، جمعاً بین الادله این قید را بزنیم، پس، اگر دوران امر بین حمل مطلق بر مقید یا حمل مقید بر اسـتحباب بود، حق با مشهور است، حالا حتی اگر ذاتاً نیز حمل روایات مطلق بر صورت عجز صحیح باشد, در روایات مطلق کثیری که در مقام بیان است، یک مد ذکر شده و نمی توانیم در همه آنها تصرف کنیم و به صورت عجز حمل کنیم، حتی اگر تقیید مطلق را بر حمل دلیل مقیـد بر اسـتحباب مقـدم بـدانیم، با یک روایت نمی توان بیست روایت را تقییـد کرد، در اینگونه موارد تصـرف در دلیل مقید به حمل امر بر استحباب مقدم بر تصرف اطلاق و تقییدی است.

اما عرضی که دارم که جای تعجب است که آقایان معمولاً این مطلب را ندارند،

البته از مطالعات قبلی در ذهنم مانده که در برخی کتاب ها به این مطلب اشاره شده که فعلاً یادم نیست در کجا است. و آن این است که اگر دو روایت از امام علیه السلام صادر شده باشد و بخواهیم بین این دو روایت جمع کنیم، این دو نحو جمعی که آقایان گفته اند مطرح می شود، اما بحث این است که در بحث ما که در یک نقل مدین و در دیگری مد هست، دو روایت صادر شده یا دو نسخه از یک روایت است، مرحوم آقای بروجردی تفطنی داشت که با توجه به آن, نتیجه بحث در بسیاری از موارد تفاوت می کرد، گاهی آقایان در یک روایت که به دو گونه نقل به معنا شده بود، حمل مطلق بر مقید می کردند، ایشان می فرمود که اینها دو روایت نیست و یک روایت است که به خاطر نقل به معنا تفاوت هائی در آن ایجاد شده و در یک روایت بحث اطلاق و تقیید پیش نمی آید، ایشان در این گونه موارد می فرمود که یک راوی که از یک امام معصوم مطلبی پرسیده و سؤال و جواب مشابه است، بعید است که این راوی از این امام معصوم همین مطلب را دو مرتبه پرسیده باشد، بلکه دو نقل یکی است و در اثر نقل به معنا است که این تفاوت ها ایجاد شده است، حالا در مسئله جاری سؤال و جواب یکی است، علاء بن رزین از محمد بن مسلم شنیده که گفته از ابو جعفر علیه السلام شنیدم، در اینجا که راوی هیچ به امام علیه السلام عرض نکرده که شما در این مسأله قبلاً مد فرموده بودید و الان مدین می فرمائید، معلوم می شود که دو نقل مربوط به دو جریان نیست بلکه دو نقل از یک جریان است که تفاوت هائی به هنگام نقل ایجاد شده است، این گونه موارد از باب اختلاف نسخه است و در اختلاف نسخه با اطلاق و تقیید جمع نمی شود، الان نمی دانیم که آنچه که از امام علیه السلام صادر شده، مد یا مدین بوده، اگر نتوانستیم با مرجحاتی احد النسختین را تقویت کنیم، اصل برائت اقتضا می کند که مدین واجب نباشد، من گمان می کنم که در این روایت در اصل مطابق روایات دیگر مد من طعام بوده و در نسخه برداری و کتابت «مدین طعام» شده و ناسخ بعدی که این تعبیر بدون کلمه «من» را از جهت ادبی نادرست دیده، با تصحیح اجتهادی کلمه «من» را اضافه کرده، این گونه تصحیحی بسیار متعارف بوده، قاعدتاً باید اختلاف این دو نقل از این جهت بوده باشد، در همه روایات دیگر نیز «مد من طعام» است، پس، شکی نیست که یک مد طعام کافی است.

سؤال: بنابراین دیگر استحباب مدین از این روایت استفاده نمی شود.

پاسخ استاد دام ظله: آری, دیگر استحباب مدین را نمی توانیم از این حدیث استفاده کنیم، البته ممکن است از آیه شریفه که بعد از «فدیه طعام مسکین» می گوید «و من تطوع خیراً فهو خیر له» یا از عمومات استحباب صدقه این حکم استفاده شود, ولی یک استحباب خاص با استناد به روایت فوق, اثبات نمی شود.

بحث دیگر این است که در اینجا در طرق عامه و در یک روایت امامیه در مورد فدیه, حنطه بکار رفته و بیشتر روایات دیگر طعام دارد، ممکن است بگوییم

که جمع بین ادله اقتضا می کند که فدیه حنطه باشد، گرچه بیشتر روایات طعام دارد و در یک روایت حنطه است و نظر مختار در این گونه موارد این است که حمل به استحباب مقدم بر تقیید مطلقات بسیار است، اما در اینجا ممکن است بگوئیم که مطلق و مقید نیست و مجمل و مبین است، به خاطر اینکه آن طور که از لغت استفاده می شود، کلمه طعام دو معنا دارد ؛ یک معنای عام به معنای خوردنی است و معنای دوم خصوص گندم است، در اقرب الموارد آورده است: الطعام أیضا: اسم لما یؤکل کالشراب لما یشرب... و قد غلب الطعام علی البرّ و منه «کنا نخرج صاعا من طعام و صاعاً من شعیر», اطلاق طعام را بر خصوص حنطه همه لغویین ذکر کرده اند.(۲)

(۵) پس، طعام لفظ مشترک بین خوردنی و گندم است, پس روایات مشتمل بر لفظ طعام مجمل است و روایت مشتمل بر لفظ حنطه مبین است و از روایات دیگر رفع اجمال می کند.

ص: ۳۱

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

سه شنبه ۶ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن را پی می گیرند.

درباره روایت ابراهیم کرخی که گفتم به حسب مشیخه فقیه ابن ابی عمیر در سند قرار گرفته و سند اشکالی ندارد،

تذکر می دادند که از این بیان ممکن است استفاده شود که در سند دیگر که محمد بن خالد طیالسی واقع شده، مناقشه وجود دارد، می خواستم عرض کنم که درباره محمد بن خالد طیالسی مناقشه ای ندارم، او در طریق زیات عاشوراء واقع شده و درباره سند زیارت عاشوراء از من پرسیده بودند و مطلبی در پاسخ نوشته ام و وثاقت او را اثبات کرده ام، در اینجا به دلیل اینکه نیازی به ثبوت وثاقت محمد بن خالد طیالسی نبود، وارد این بحث نشدم.

بحث این بود که آیا کفاره اختصاص به حنطه دارد یا ندارد، تقریبی برای اختصاص ذکر کردیم که در

روایت عبد الملک بن عتبه الهاشمی که روایت معتبری است، فدیه را به حنطه اختصاص داده، و در روایات دیگر که طعام به کار رفته، طعام مطلق نیست تا بگوئیم با یک روایت نمی شود مطلقات را تقیید کرد، بلکه مجمل است و بین خوردنی و گندم مردد است و احیاناً نیز به معنای حبوبات است(۱)

(۲) ، این روایت مجمل است و اشتراک لفظی دارد و روایت مشتمل بر حنطه مبین است و به وسیله مبین از مجمل رفع اجمال می کنیم.

ص: ۳۲

اما با دقت

بیشتر ناتمام بودن این تقریب روشن می شود, زیرا اولاً در بحث ما طعام اجمال ندارد, در آیه شریفه «فدیه طعام مسکین»، طعام قطعاً به معنای گندم نیست، به خاطر اینکه تعبیر گندم مسکین با فصاحت آیه قرآن سازگار نیست، در آیه شریفه مراد از طعام معنای مصدری و مرادف اطعام است، اگر طعام لفظ مشترکی باشد، اطعام مشترک نیست. و ثانیاً، در روایات زیادی که به کلمه طعام اقتصار شده، نباید در همه آنها لفظ مجمل به کار رفته باشد، بنابراین اگر لفظ طعام مشترک هم باشد، باید اطلاق آن در یکی از دو معنا شایع باشد و بسیار بعید است که این لفظ در همه موارد به معرف نیاز داشته باشد و معرف نیز در خود کلام ذکر نشده باشد، از این امر کشف می شود که لفظ طعام معنای رایج متبادری داشته، و با مراجعه به آیات قرآن و روایات مختلف، با توجه به قرائن موجود در کلام معلوم می شود که معنائی که غالباً از طعام اراده شده، همان معنای مطعوم و

خوراکی است و معنـای گنـدم نیست، نمی گویم که گنـدم معنای مجازی طعام است اما معنای غیر شایعی بوده و با قرینه معینه معلوم می شود که معنـای غیر شـایع مراد است. بنـابراین، طعـام به گنـدم اختصـاص نـدارد و به همـان معنائی است که در سایر موارد اراده شده و در روایات مثلاً باب یمین نیز به عدم اختصاص کفاره به گندم تصریح شده، و هیچ قائلی هم نیست که فدیه را به گندم اختصاص داده باشد، همه در فدیه یا تعبیر طعام کرده اند و یا تصـریح کرده اند که فدیه به گندم اختصاص ندارد و روایتی که در گندم وارد شده، استحبابی است، لذا من که سابقاً در مورد اختصاص فدیه به گندم احتیاط می کردم, الان دیگر احتیاط نمی کنم و فـدیه به گنـدم اختصاص نـدارد، البته گندم مسـتحب است و خوب است که طبق این روایتی که وارد شده، عمل شود، استحباب پرداخت گندم قابل انکار نیست همانطور است که آقایان دیگر نیز حمل به استحباب کرده اند.

ص: ۳۳

سؤال: آیا ذکر حنطه نمی تواند از باب مثال باشد؟

پاسخ استاد دام ظله: در روایت به پرداخت گندم بعث شده, حمل گندم بر این که از باب مثال و ذکر احد مصادیق است بعید است, ولی حمل بعث بر استحباب استبعادی ندارد.

سؤال: آیا پرداخت گندم, نسبت به مثلاً برنج که قیمت آن چند برابر گندم است هم استحباب دارد؟

پاسخ استاد دام ظله: این مطلب را نمی توان گفت, قدر مسلم این است که گندم نسبت به امور پایین تر همچون جو استحباب دارد.

بحث دیگر درباره مد و مدین بود

که عرض کردم که «مدین» باید تصحیف باشد، و به نظر می رسد که در روایتی که درباره مدین در تهذیب وارد شده، دو تصحیف واقع شده ؛ یکی این است که در روایت «عن أبی عبد الله علیه السلام» وارد شده اما عن أبی جعفر علیه السلام صحیح است، در استبصار که بعد از تهذیب نوشته و دقت بیشتری در آن کرده، همین روایت را عن أبی جعفر علیه السلام نقل می کند، به نظر می رسد که عبارت صحیح همان عن أبی جعفر است که در استبصار نقل کرده است, تصحیف دوم این است که کلمه «من» در «مد من طعام» تبدیل به «ین» شده و بعد تصحیح اجتهادی شده و به «مدین من طعام» تبدیل شده است.

سؤال: آیا شیخ طوسی روایات استبصار را از مصادر اصلی اخذ می کرده یا آنها را از تهذیب گرفته است؟

پاسخ استاد دام ظله: به هر حال نسخه استبصار اعتبار بیشتری دارد و بعد از تهذیب نوشته شده است چون در همان جایی که روایت را از ابی جعفر علیه السلام نقل می کند, به توجیه روایت و جمع دلالی بین آن و روایت مقابل پرداخته است و به این متن هم عنایت داشته, من کتاب استبصار را با نسخه پدر ابن المشهدی مقابله کرده بودم که او با نسخه اصل مؤلف مقابله کرده، در آنجا هم عن أبی جعفر علیه السلام دارد.

ص: ۳۴

اینکه می گفتم قول مدین نادر است و می خواستم بگویم که تقریباً در مقابل مشهور قرار می گیرد، بعد مراجعه کردم و دیدم که ندرت این قول نیز چندان روشن نیست، در قریب به یازده کتاب در کتب سابقین به مدین قائل شده اند؛ مرحوم شیخ طوسی در تهذیب (و نه در استبصار) و در نهایه و مبسوط و تبیان به همین مدین قائل شده منتها می گوید اگر عاجز شد، مد کفایت می کند، و در تبیان می گوید عندنا دارد، ظاهر این تعبیر این است که شهرت یا اتفاق امامیه در این قول است، و مرحوم ابن براج شاگرد مرحوم شیخ طوسی در مهذب همین طور فتوا داده و در شرح جمل مرحوم سید مرتضی احوط تعبیر کرده و کأنه تردید دارد، مرحوم ابو الفتوح رازی و صاحب مجمع البیان و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن هم قائل به مدین شده اند و همچون تبیان عبارت «عندنا» را به کار برده و گفته اند که اگر قادر بر مدین نبود یک مد بدهد، احتمال قوی هست که این سه کتاب با اعتماد به مرحوم شیخ این فتوا را داده اند و عبارت را از تبیان گرفته اند، و مرحوم ابن حمزه در وسیله و مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح، و غنیه و جامع الخلاف که تابع غنیه است، قول به مدین در این کتاب های متعدد آمده و قول نادری نیست, منتها قول به مد قائل بسیاری دارد که نیازی به ذکر نام این قائلین نیست، و گویا مرحوم سید مرتضی در انتصار دعوای اجماع هم بر آن کرده، البته اجماع مرحوم سید مرتضی اجماعی نیست که دلیل باشد، در بسیاری از موارد بر اساس قواعد (مثلاً- با توجه به ظاهر آیه قرآن) ادعای اجماع می کند, ایشان چه بسا با توجه به اجماع بر کبریات, اجماع بر نتیجه را ذکر می کند. به هر حال، به حسب مراجعه به ادله، این قول که در فدیه مد کافی است و مدین لازم نیست، تقریباً مورد اطمینان است.

ص: ۳۵

آن مطلبی که قبلاً بحث کردیم که آیا بر شخص عاجز نیز فدیه لازم است

که مطابق متن عروه و اشهر القولین گفتم کسی که اصلاً قدرت نداشته باشد، باید فدیه بدهد، بعد به ذهنم آمد که این مطلب چندان صاف نیست و شاید ارجح همین باشد که غیر اشهر قائل هستند، تصورات ما درباره آیه شریفه این بود که این مطلب قابل انکار نیست که ظاهر «علی الذین یطیقونه فدیه» کانوا یطیقونه یا لا یطیقونه نیست، البته ظاهر روایت ابن بکیر این است که مراد از «یطیقونه» در آیه شریفه «کانوا یطیقونه» است(۳) ولی این روایت مرسله است و هر چند در سند آن ابن بکیر واقع است که از اصحاب اجماع است اما به نظر ما مراسیل اصحاب اجماع غیر از سه نفر (ابن ابی عمیر و صفوان و بزنطی) معتبر نیست، و از کلام مرحوم آقای حکیم استفاده می کردم که ایشان می خواهد بفرماید که فرضاً در آیه شریفه فدیه به الذین یطیقونه اختصاص داشته باشد اما سنت تعمیم قائل شده و روایات تفسیری فقط معنای آیه را بیان می کند و به این کاری ندارد که آیا سنت حکم آیه را تعمیم داده یا خیر؟ ولی انصاف این است که اگر در روایت تصریح نکرده باشند که در قرآن چنین حکمی وارد شده است و ما در مورد دیگر هم این حکم را جعل می کنیم, التزام به تعمیم حکم به وسیله سنت بسیار خلاف ظاهر است, چون خیلی استثنائی و در موارد نادر است که پیامبر صلی الله علیه و آله در سنت حکمی جدید تشریع فرموده باشند، در این طور موارد باید روایات تصریح کنند که مثلاً- خمر در قرآن حرام بود و پیامبر صلی الله علیه و آله کل مسکر را حرام فرمودند، یا به حسب روایات مذکور در بصائر الدرجات ائمه علیهم السلام نیز حق تشریع دارند، به دلیل اینکه جعل نبوی (یا جعل امام علیه السلام) نادر و مستبعد از اذهان است، باید به آن تصریح شده باشد، آیه شریفه «علی الذین یطیقونه» که روایات درباره آن وارد شده, غرض از این روایات, صرف تفسیر معنای آیه نیست, بلکه امام علیه السلام محل احتیاج اشخاص را بیان کرده اند، اگر معنای وسیع تر از معنای آیه تشریع شده باشد، باید روایات بدان تصریح کرده باشد و خیلی بعید است که روایات فقط جنبه علمی داشته باشد و جنبه عملی نداشته باشد، پس، ظاهر این است که حکم فدیه اختصاص به مورد آیه دارد, از سوی دیگر در جای دیگری ندیده ایم که یطیقون به جای لا یطیقون به کار رفته باشد، لذا التزام به سقوط «لا» بسیار مستبعد است و در جائی مشابه ندارد(۴) (۵) (۶) (۷) (۸) ، و در روایت نیز گفته نشده که آیه را که معنا می کنم، کلمه لا افتاده، پیداست که روایت مطلبی غیر از معنای ظاهری آیه نمی خواهد بیان کند، البته در این حد روایت در مقام توضیح آمده که این که آیه می گوید اشخاصی که با زحمت روزه می گیرند، منظور چیست، روایات می گوید منظور از این عبارت آیه مانند اشخاص پیر است نه افراد جوان که روزه برای او زحمت دارد، چون اگر جوان به زحمت بیفتد و از او تحلیل قوا شود، دوباره جبران می شود اما اگر به شخص پیر بیش از متعارف زحمت وارد شد، دیگر قابل جبران نیست، خلاصه، در اینطور موارد سقط کلمه لا خیلی خلاف ظاهر است و ظاهر روایات این است که حکمی جدید در مقابل آیه در اثر سنت ایجاد نشده، پس، حکم شرعی منحصر به همان مفاد آیه است و مفاد آیه موردی را که مکلف هیچ قدرت بر صوم نداشته باشد، شامل نیست، البته بعضی از این آیه مفهوم فهمیده اند، من در مفهوم داشتن آیه شبهه دارم, روشن نیست که آیه در مقام خارج کردن عاجز مطلق باشد, بلکه شاید قید «یطیقونه» می خواهد افراد جوان را از شمول حکم خارج کند, آیه شریفه می گوید کسی که راحت روزه می گیرد، در همان ماه مبارک رمضان روزه بگیرد، و کسی که در ماه مبارک رمضان مشکل دارد و مریض و مسافر است، بعد از زوال عذر در روزهای دیگر سال روزه بگیرد، و کسی که در قضاء و عده من أیام اخر نیز مانند ماه مبارک رمضان مشکل دارد فدیه بدهد، «علی الذین یطیقونه» افرادی مانند مریض و مسافر را که مشکل آنها فقط مربوط به اداء است خارج می کند، ضمیر در یطیقونه خصوص روزه در ماه مبارک رمضان برگشت نمی کند و به طبیعت صیام برگشت

می کند(۹) ، معلوم نیست که این قسـمت آیه در این مقام است که اشخاصی که هیچ قدرت ندارند، فدیه ندارند(۱۰) ، مقسم همه این فروض هم متعارف است، فروض متعارف را قرآن عنوان کرده و احکام آنها را بیان کرده، لذا اگر پیرمردی بر خلاف متعـارف بتوانـد در أیام اخر روزه بگیرد، اصـلاً قرآن این موارد نادر را عنوان نکرده و در این مورد بایـد به اصول مراجعه کنیم که مقتضای اصل برائت عدم وجوب است.

سؤال: در روایات در تفسیر آیه قرآن, «علی الذین یطیقونه» را بر شیخ کبیر منطبق ساخته, آیا مصداق روشن شیخ کبیر کسی نیست که از انجام روزه به طور کلی عاجز باشد.

پاسخ استاد دام ظله: نه این گونه نیست, در جایی دیدم که سن انسان از پنجاه سال که گذشت بر وی عنوان شیخ اطلاق می گردد, بر شصت ساله قطعاً عنوان الشیخ الکبیر اطلاق می شده که چه بسا قدرت انجام روزه را ولو به گونه حرجی دارا هستند.

کلام یکی از حضار: در روایتی امام صادق علیه السلام (که در ۶۵ سالگی از دنیا رفته اند) خود را از مصادیق الشیخ الکبیر قرار داده اند که مؤید همین سخن است (عن منصور بن حازم, قال قلت لابی عبدالله علیه السلام ما تقول فی الصائم یقبّل الجاریه و المرأه فقال: اما الشیخ الکبیر مثلی و مثلک فلا بأس... الکافی، ج۴, ص۱۰۴, ح۳)

ادامه کلام استاد دام ظله: برخی گمان می کنند که متعارف در زمان ائمه معمر بودن افراد است در حالی که چنین نیست, قبل از اسلام افراد معمّر بوده اند در آیات قرآن هم به این امر اشاره شده ولی در عصر اسلام و در زمان ائمه افراد معمر بسیار نادر بوده اند, در سال های اخیر است که شاید به جهت اصلاح تغذیه افراد معمر زیاد دیده می شوند. به هر حال به نظر می رسد که فدیه بر کسی که اصلاً قدرت بر صوم دارد لازم نیست (لایخلو عدم وجوب الفدیه عن قوه) لکن احتیاط استحبابی مرکد در این است که این گونه افراد هم فدیه بدهند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ص: ۳۷

چهارشنبه ۷ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

این جزوه مخصوص دانش پژوهانی است که در درس حضور دارند و صرفاً جهت مباحثات روزانه تهیه شده است.

۷/۷/۸۹ چهارشنبه

درس شماره (۳۶۸)کتاب الصوم/سال چهارم

باسمه تعالی

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن را پی می گیرند.

درباره اینکه آیا ظهور مفسر با کسر سین بر ظهور مفسر با فتح سین تقدم دارد یا ندارد،

در تعادل و ترجیح بحث کرده ام اما به خاطر اینکه مورد روایات جاری از صغریات این مسئله است، مختصری اینجا توضیحی عرض کنم. در کلمات قوم اینگونه است که ظهور دلیل حاکم بر ظهور دلیل محکوم مقدم است، حاکم دلیلی است که بنفسه به دلالت لفظیه جنبه تفسیر داشته باشد و خودش در مقام تفسیر باشد، قوم اینطور می فرمایند که حتی اگر حاکم اضعف مراتب ظهور را داشته باشد و محکوم اقوا مراتب ظهور را داشته باشد، حاکم بر محکوم تقدم پیدا می کند و مطابق حاکم باید عمل کنیم، و از طرفی می دانیم که میزان در عمل خارج این است که باید دلیلی را اخذ کنیم که کاشفیت آن قوی تر است، تعبد نیست که حاکم مقدم بر محکوم باشد حتی اگر از نظر کاشفیت عکس باشد، بنای عقلاء به حساب طریقیت حاکم را بر محکوم مقدم می دارند، پس، چگونه اضعف را مقدم بداریم؟ می گفتم که این مطلب در یک صورت درست است و با کاشفیت نیز منافات ندارد و در غیر این صورت معلوم نیست که مفسر با کسر سین بودن منشأ تقدم شود، اشکال داشتم که اینها تفصیل قائل نشده اند، می گفتم گاهی لفظی هشتاد درصد در معنائی ظهور دارد و لفظ دیگر معارضی ناظر به آن دلیل اولی بالصراحه یا بالظهور می گوید که ظاهر آن دلیل اول مراد نیست و هشتاد درصد اراده نشده و بیست درصد اراده شده، با توجه به ظهور طرف مقابل تفسیر که می کند، می گوید مراد از جمله قبلی که احیاناً در صد مورد بیست مورد خلاف ظاهر می شود، اینجا مراد همان خلاف ظاهر است و دلالت لفظیه ناظر با آن است، چنین موردی باشد به حاکم و مفسر اخذ می کنیم و دیگر از هشتاد درصد آن رفع ید می کنیم و می گوئیم این دلیل دیگر که اماره ای از امارات است که فرضاً هفتاد درصد آن مطابق واقع است، هفتاد درصد در اینجا ظن پیدا می شود که این داخل بیست درصدی است که تخلف پیدا می کند، قهراً به مفاد همین دلیل حاکم ظن پیدا می شود، دلیل حاکم یا به طور قطع تفسیر بر خلاف ظاهر می کند و یا ظهور در این دارد که تفسیر به خلاف ظاهر می کند، بعضی از آیات قرآن تفسیر باطن می کند و لو از ظواهر ابتدائی قران استفاده نشود، گاهی آنها صریح در معنای باطن است، و گاهی ظهور کلام در معنای باطن غیر ظاهر است، در آن موارد به ظهور یا نصوصیت حاکم اخذ می کنیم و از ظهور محکوم رفع ید می کنیم، مثلاً معنای «لا شک لکثیر الشک» این است که اگر ادله

ای درباره کثیر الشک وارد شده باشد و برای شاک حکمی ذکر شده باشد و کثیر الشک نیز از مصادیق شاک است، کثیر الشک مقصود نیست، این بالصراحه ادله محکوم را به خلاف ظاهر تفسیر می کند، اینها درست است و قهراً اخذ به حاکم می کنیم و با کاشفیت نیز منافات ندارد، ذاتاً آن هشتاد درصد است و این حاکم هفتاد درصد است، اما در این موردی که حاکم می گوید خلاف ظاهر اراده شده و از آن بیست درصد دیگر است، دیگر آن هشتاد درصد در این مورد نیست که احتمال قوی باشد، آن احتمال ضعف پیدا می کند و مطابق این که ظهور هفتاد درصدی در خلاف دارد، عمل می کنیم، اما گاهی اینطور نیست، کسی کفایه را درست نفهمیده و از مرحوم آخوند یا شاگرد ایشان بپرسد که مقصود شما از این عبارت چیست و او معنا می کند، در عبائری که این شخص معنا می کند، بعضی از عبارت ها هست که ظاهر آن با ظاهر عبارت کفایه سازگار نیست، اینجا دلیل نداریم، به خاطر اینکه این نمی خواهد به خلاف ظاهر تفسیر کند و می خواهد مطابق ظاهر تفسیر کند، در اینجا که می دانیم که نمی خواهد تفسیر به خلاف طاهر کند و یا شک داریم که تفسیر به ظاهر یا خلاف ظاهر است، اینجا نمی توانیم این را ترجیح دهیم، و در مانند مسئله جاری که سائل سؤال می کند که مقصود شما از کسانی که برای آنها سخت است، چه کسانی است، می فرمایند که مانند پیرمرد و ذو العطاش است، ظهور این اقوای از ظهور قرآن نیست، ظاهر آیه قرآن این است که مخصوص الذین یطیقونه است و شامل لا یطیقون نیست، و ظاهر این روایت این است که پیرمرد چه از قبیل یطیقونه یا لا یطیقونه باشد، فدیه دارد، این به دلیل اینکه ظهور اینگونه ندارد که من می خواهم خلاف ظاهر قرآن را بیان کنم، نمی توانیم این را کاشف بگیریم و مقدم کنیم، آن که کان در تقدیر باشد، ناظر به این است که در آیه خلاف ظاهر مراد است، اگر اشکال سندی نمی کردیم، می گفتیم خودش تفسیر به خلاف ظاهر می کند و خودش ناظر است، یا اگر در این روایت اشاره ای به سقوط کلمه لا- بود، آنطور که مرحوم ابو الفتوح می گوید مراد این است، اگر در خود روایت نیز چنین اشاره ای بود، می گفتیم خودش ناظر به این است که در آیه خلاف ظاهر مراد است، لذا در این جهت حق با مرحوم آقای خوئی است که اگر تفسیر واقع شد، نمی توانیم از ظاهر آیه قرآن معنای دیگری را بفهمیم، و اینکه از کلام مرحوم آقای حکیم نیز ممکن است تفسیر آیه قرآن است، این خیلی بعید است که این روایت می خواهد جنبه علمی را بیان کند و نمی خواهد جنبه عملی را بیان کند، ظاهر آن این است که محل ابتلاء و احتیاج عملی خارجی را می گوید که چکار بکنند، نمی خواهد بگوید که آیه چنین است اما کاری به این ندارد که شما چکار بکنید، اینطور نیست که آن را مبهم و مجمل گذاشته باشد.

ص: ۳۸

مرحوم آقای خوئی بحثی کرده اند که در جواهر نیز هست و ظاهراً مرحوم آقای حکیم این بحث را ندارد، و آن این است که مرحوم صاحب حدائق درباره آیه شریفه تفسیری کرده و مطلبی ادعا کرده که خودش می گوید کسی غیر از مرحوم فیض ندیده ام که این را گفته باشد،

در بحث اینکه برای شیخ و شیخه یا ذو العطاش که افطار اشکال ندارد، می گوید آیا صوم آنها با حرج صحیح هست یا نیست؟ این را من عرض می کنم که در بسیاری از موارد دیگر مختار بسیاری از فقهاء و از جمله مرحوم آقای سید محمد کاظم این است که اجتناب از حرج که در آیه قرآن و روایات وارد شده، حکمی امتنانی و ترخیصی است، رخصت و ارفاق شارع است که الزام را از چیزی که مقتضی الزام داشته، برداشته، اما اگر شخص بخواهد ریاضت بکشد و روزه با حرج بگیرد،

اشکالی ندارد، بین ضرر و حرج فرق وجود دارد، وضو گرفتن با حرج و بدون ضرر در هوای سرد با آب سرد اشکالی ندارد، البته بعضی مانند مرحوم نائینی می گویند که اجتناب از حرج نیز مانند اجتناب از ضرر عزیمت است، از بعضی از روایات صحیح السند استفاده می شود که اقدام به حرج اشکالی ندارد، در باب حج هست که نذر احرام از خراسان که در زمان صدور روایات با حرج و مشقت بسیار همراه بوده، اشکالی ندارد و رجحان دارد و باید عمل کند، **لا** حرج همانطور که بر ضرر مالی حکومت ندارد، بر حرج مقدم علیه نیز حکومت ندارد، بر این اساس، بنابر نظر کسانی که در موارد دیگر می گویند که اگر دلیل نباشد، باید رخصت بدانیم، اینجا نیز باید روزه گرفتن غیر ضرری حرجی را رخصت دانست، این بنابر قواعد اولی است که مرحوم آقای نائینی می گوید عدم جواز را اقتضا دارد و دیگران می گویند جواز و حتی استحباب را اقتضا دارد. مرحوم صاحب حدائق آیه را اینگونه معنا می کنند که در آیه شریفه «و علی الذین یطیقونه فدیه فمن تطوع خیراً فهو خیر له و أن تصوموا خیر لکم»، خطاب «و أن تصوموا خیر لکم» به اخیر و کسانی است که با آخرین توان و رمق خود روزه می گیرند، به آنها می فرماید می توانید به جای فدیه این کار را بکنید، و اینکه به اول و کتب علیکم الصیام مربوط باشد، خلاف ظاهر است، و بعد می فرماید ندیده ام کسی غیر از مرحوم فیض در تفسیر صافی و مفاتیح اینگونه معنا کند.

این را در سرتاسر صوم مفاتیح نیافتم، خیلی بعید است که این مسئله در ابواب دیگر مفاتیح ذکر کرده باشد و اینجا که محل آن است، به آن اشاره نکرده باشد، البته در صافی هست،

در جواهر که مطلب را نقل می کند، دیگر این مقدار را نیز اسقاط کرده و مرحوم آقای خوئی نیز به تبع جواهر می فرماید از فقهاء کسی نگفته و فقط مرحوم صاحب حدائق است، حالا بعضی از متأخرین متأخرین در این اواخر مانند مرحوم آقای سید محمد کاظم که ایشان عصر آنها را درک کرده، قائل به رخصت هستند، تعبیر مرحوم آقای سید محمد کاظم که رخصت و جواز تعبیر کرده، این است که لازم نمی داند، می گوید افطار قد یجب، دیگر اینها اسمی از مرحوم فیض نبرده اند، اما مرحوم صاحب حدائق اسم مرحوم فیض را برده است.

مراجعه کردم و دیده ام که اینطور نیست که فقط مرحوم فیض و مرحوم صاحب حدائق گفته باشند،

مرحوم آقا رضی خوانساری شارح دروس نیز عین همین مطلبی را که مرحوم صاحب حدائق می گوید، بعد از مرحوم فیض و قبل مرحوم صاحب حدائق گفته، و قبل از اینها مرحوم محقق اردبیلی می گوید کشاف «و أن تصوموا خیر لکم» را به اخیر زده و گفته که مانند شیخ و شیخه بین روزه و فدیه مخیر هستند اما بهتر این است که روزه بگیرند، و ممکن است که همین را ما بگوئیم و ظاهر همین است و ظاهر کلمات اصحاب نیز همین است، مرحوم صاحب جواهر و مرحوم آقای خوئی که می گویند کسی این را نگفته، اینها می گویند اصلاً ظاهر کلمات اصحاب همین است، مرحوم آقای خوئی تصدیق می کند و این را می پذیرد که ظاهر تعبیر جاز عدم تعیین است منتها می گوید این تعبیر مرحوم صاحب حدائق است.

ص: ۴۰

حالا مرحوم محقق اردبیل که می فرماید ظاهر کلمات اصحاب اینگونه است، مقداری از کلمات اصحاب را به طور فشرده نقل می کنم.

مرحوم سید مرتضی در جمل العلم درباره شیخ و شیخه می گوید : «کان له أن یفطر و یکفر»، و در انتصار نیز همین مطلب را دارد منتها می گوید : «علیه اجماع الطائفه». و در مهذب در مورد شیخ و شیخه می گوید : «کان ذلک لهما و علیهما أن یتصدقا»، در ذو العطاش که اینها در روایات با هم ذکر می شود، می گوید : «و من عرض له عطاش لا یقدر معها علی الصوم و أفطر کان له ذلک و علیه أن یتصدق»، افطار کرده، اشکالی ندارد، در کلمات از امور حرجی فراوان لا یقدر تعبیر شده است، مانند لا یطیقون است که در روایت هست که به معنای حرجی بودن است که رفع شده، لا یقدر عرفی در موارد حرج هست. و در سرائر می گوید : «له أن یفطر و یکفر». و در منتهی و تذکره می گوید : «جاز لهما أن یفطرا اجماعاً».

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : من به مرحوم آقای خوئی عرض می کنم که قبول دارد که کلمه جواز ظهور در این دارد، مرحوم اردبیلی نیز می خواهد بگوید ظاهر کلمات اصحاب که جواز تعبیر کرده اند، عدم تعین است، مرحوم آقای خوئی نیز این را قبول دارد.

مرحوم ابن فهد در محرر می گوید : للشیخ و الشیخه و ذی العطاش که زائل نمی شود، «الافطار مع الصدقه». و مرحوم ابن فهد در مقتصر می گوید : «یجوز لهم الافطار و تجب الفدیه». مرحوم شیخ مفید می گوید : «وسعهما الافطار و علیهما أن یکفرا»، وسع عباره اخرای یجوز است. مرحوم فاضل مقداد در تنقیح درباره ذو العطاشی که ادامه دارد، اختیار می کند و می گوید : «اباحه الفطر و وجوب الکفاره عند الاکثر». در مدارک می گوید : «یجوز لذی العطاش الافطار اذا شق علیه الصوم و یجب علیه التکفیر». مرحوم مجلسی در مرآه العقول این را به مشهور نسبت داده است. در کشف الغطاء می گوید اگر صوم ضرری شد، جایز نیست اما اگر مشقت شد و به حد ضرر نرسید، افطار جایز است. در کتاب های دیگر نیز فراوان هست که درباره غیر از شیخ و شیخه با تعبیر له و یجوز گفته شده است.

پس، اینطور نیست که بگوئیم این مطلبی بر خلاف مسلمات امامیه است و فقط مرحوم فیض و مرحوم صاحب حدائق گفته اند، این عبائر در کلمات قوم هست، مرحوم آقا رضی و مرحوم محقق اردبیلی و مرحوم کاشف الغطاء تصریح کرده اند و دیگران نیز این عبائر در کلمات آنها هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۱۰ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن، بحث جواز صوم با حرج برای شیخ و شیخه را پی می گیرند.

عرض شد که

مرحوم صاحب جواهر و بعد مرحوم آقای خوئی می فرمایند که معظم اصحاب به جواز صوم با حرج برای پیرمرد و پیرزن و ذو العطاش قائل نیستند و می گویند که اینها متعیناً باید افطار کنند و فدیه بدهند و مرحوم صاحب جواهر می فرماید که فقط مرحوم صاحب حدائق جواز را قائل شده، اما عرض کردم که قائل منحصر به مرحوم صاحب حدائق نیست، مرحوم فیض در صافی و مرحوم آقا رضی شارح دروس، برادر مرحوم آقا جمال خوانساری، و مرحوم محقق اردبیلی که به ظاهر اصحاب نسبت می دهد، اینها قائل شده اند که این روزه صحیح است، و عبائر عده ای از فقهاء را نقل کردم که مرحوم آقای خوئی ظهور اینها را در جواز و عدم وجوب قبول دارد.

در مقابل، کسانی هستند که صریحاً یا ظاهراً تصریح کرده اند که صوم با حرج برای شیخ و شیخه جایز نیست ؛

ص: ۴۲

و این ظاهر الاصحاب که مرحوم محقق اردبیلی فرموده، به نظر می رسد که اشکال دارد، مرحوم شیخ بهائی در اثنی عشریات و جامع عباسی صریح در این مطلب است، می گوید از چند دسته روزه صحیح نیست و تصریح دارد که پیرمرد و ذو العطاش از این قبیل هستند، البته مرحوم شیخ بهائی قبل از مرحوم محقق اردبیلی نیست، جامع عباسی را بعد از مرحوم محقق اردبیلی نوشته، یک نحوه معاصرتی داشته و یک نحوه تأخری نیز دارد، سی و هفت سال و نیم بعد از مرحوم محقق اردبیلی فوت کرده، وفات مرحوم اردبیلی فی الالف الا السبعه، در صفر ۹۹۳ وفات کرده و مرحوم شیخ بهائی در شوال ۱۰۳۰ وفات کرده و جامع عباسی را در اواخر عمر نوشته و ناقص مانده، بالاخره متأخر است و کلام مرحوم اردبیلی به متقدم بر خودش ناظر است، گمان می کنم اینکه می گوید ظاهر الاصحاب چنین است، استفاده ای است که از منتهی کرده، به خاطر اینکه گویا منتهی کتاب درسی او بوده و آن را تدریس می کرده، در اول مطالب اول مطلب منتهی را نقل می کند و پیرامون آن بحث می کند، پیداست که مرجع او بوده، آنجا نوشته «جاز لهما الافطار اجماعاً»، به هر حال، مرحوم شیخ بهائی صریحاً فرموده که جایز

نیست. اشخاص دیگری نیز ظاهر کلمات آنها این است ؛ مؤلف فقه الرضا که از قدمای اصحاب است، می گوید «علیهم الافطار»، در ظهور این در وجوب تردیدی نیست. مختلف عین همین تعبیر فقه الرضا را از رساله مرحوم علی بن بابویه نقل می کند. مرحوم صدوق در مقنع نیز «علیه» دارد. در مقنعه تعبیر «وسعهما الافطار» دارد که ممکن است کسی گمان کند که مراد جواز است، اما در جائی تعبیر کرده که گمان نمی کنم کسی قائل به جواز باشد، می گوید «یمرضهما أو یضرهما ضرراً بیناً وسعهما الافطار». مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق می گوید از شرائط وجوب صوم «الصحه من مرض أو سفر یوجبان الفطر». مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین که شرح عربی من لا یحضر است، درباره روایت محمد بن مسلم که لا حرج دارد و اینها می گویند ظاهر آن الزام نیست و ترخیص است، می گوید «حمل علی الوجوب»، یعنی اصحاب این را بر وجوب حمل کرده اند، گویا خودش تردید داشته است، و در لوامع صاحب قرانی که شرح فارسی من لا یحضر است، می گوید «الاحوط الافطار»، این تعبیرات هست. از طرفی دیگر تعبیرات دیگری هست که آنها نیز ظهور دارد، مرحوم شیخ طوسی در اقتصاد می فرماید شیخ و شیخه و ذو العطاش «علیهم الکفاره»، نگفته که اگر افطار کردند، بر آنها کفاره هست، علی وجه الاطلاق فرموده که وظیفه آنها پرداخت کفاره است. مختلف می گوید «وجبت الکفاره اجماعاً»، در فرض افطار نیست و دعوای اجماع نیز دارد. دروس نیز می گوید بر شیخ و شیخه فدیه واجب است. مرحوم ابن فهد در مقتصر می گوید «صار فرضیهما الاطعام». در موارد بسیار زیاد دیگر که اکثریت است و شاید در سی کتاب دیگر باشد، امر به افطار هست که ظاهر در وجوب افطار است، در مراسم و نهایه و الجمل و العقود و غنیه و اصباح و اشاره السبق و شرایع و نافع و معتبر و جامع یحیی بن سعید و قواعد و لمعه و اقتصاد و مبسوط مرحوم شیخ و تبصره مرحوم علامه و ارشاد و تلخیص مرحوم علامه و مختلف و دروس و کشف الرموز و مهذب البارع و جامع المقاصد و کفایه مرحوم سبزواری و مفاتیح و وسائل و مرآت و کتاب های دیگر هست، کتبی که یفطر دارد که ظاهر در امر است، این تعبیرات نیز در آنها هست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اینکه این را در مرحله بعد ذکر کردم، برای خاطر این است، اما یفطر می گوید، اشخاص افطار می کننـد و کفـاره می دهنـد، این تعبیر را که در مرحله بعـد و در آخر ذکر کردم، به خاطر این است که تأملی در آن بود، در مواردی که اگر زن روزه بگیرد، بر خودش یا بر بچه خود خائف است، در این موارد یفطر یا جاز تعبیر شده، بسیار بعید است کـه در این مـوارد بگوینـد بهـتر این است که روزه بگیرد و فـدیه ندهـد، پیـداست که این تعـبیرات به معنـای ترخیص بـالمعنی الاخص نیست که جواز طرفین باشـد، این در مقابل این است که حرام نیست، اما اینکه واجب هست یا نیست، از عبارات دیگر استفاده می شود و بسیاری نیز واجب می دانستند.

پس، می توان گفت که مشهور بین امامیه برای شیخ و شیخه و ذو العطاش تحریم صوم است، اما چند نفر از بزرگان نیز قائل به جواز شـده انـد و مرحوم آقای خوئی نیز از متن عروه اسـتظهار جواز کرده، مرحوم سـید تعبیر می کنـد که یجوز بل قـد یجب، منتها معنای دیگری احتمال می دادم که با بطلان صوم به نظر مرحوم سد منافات نداشته باشد، احتمال می دهم که مرحوم سید این را می خواهد بگوید، یک بحث این است که روزه صـحیح هست یا نیست، ممکن است مرحوم سـید روزه را برای شـیخ و شیخه صـحیح ندانـد، اما ممکن است که افطار الزامی نداشـته باشـد، افطار ترک الصوم نیست، افطار مانند اکل و شـرب است، اکـل و شـرب جـایز است امـا روزه نگرفتن جایز نباشـد، مرحوم سـید افطار را می گویـد قـد یجب که اسـتفاده می شود که در بسـیاری از موارد افطـار اشـکالی نـدارد و احیاناً واجب می شود، ممکن است که مرحوم سـید با مشـهور موافق باشـد و روزه را باطل بداند منتها لازم نیست که اکل و شـرب کند، به دلیل اینکه امر ندارد، روزه او باطل است اما می تواند با دیگران همراهی کند و اکل و شرب نکند، قائلین به بطلان نیز امساک را اشکال نمی کنند، صوم را اشکال می کنند، مرحوم آقای خوئی از این استظهار کرده که ایشان صوم را صحیح می داند.

حالا ببینیم دلیل چیست، اجماع که وجود ندارد، مرحوم صاحب حدائق به تبع تفسیر صافی آیه شریفه را اینگونه معنا کرده که

در آیه شریفه «و علی الذین یطیقونه فدیه و من تطوع خیراً فهو خیر له و أن تصوموا خیر لکم»، «و أن تصوموا خیر لکم» به «و علی الذین یطیقونه فدیه» مربوط است و مراد این است که برای کسانی که روزه برای آنها حرجی است، افطار جایز است و فدیه می دهند، اما اینها مورد خطاب قرار گرفته اند که بهتر است روزه بگیرید، مرحوم آقا رضی شارح دروس نیز همینطور معنا کرده و مرحوم محقق اردبیلی نیز از سنی ها، از کشاف و بیضاوی نقل می کند که آنها نیز اینگونه معنا کرده اند و این معنا را قبول می کند و می گوید ممکن است که این را بگوئیم و ظاهر اصحاب نیز چنین است و قبل از آن نیز می گوید که ظاهر این است که صوم اینها جایز باشد.

اما مرحوم آقای خوئی می فرماید که

این آیه درست معنا نشده و این خلاف ظاهر آیه است، آیه می خواهد به اصل مطلب اشاره کند، آیه اول می فرماید ای اهل ایمان وظیفه شما روزه گرفتن است و بعد می فرماید اگر مریض یا مسافر شدید، وظیفه شما روزه قضا است و تکلیف کسی که حرجی است، فدیه است، بعد می فرماید به شما که دستور روزه دادیم، بر شما سنگین نیاید، به خاطر اینکه خیر شما در همین است و روزه گرفتن به مصلحت شما است، این ناظر به دسته سوم نیست که وظیفه آنها فدیه است و به دسته اول و دوم ناظر است که وظیفه آنها روزه ماه مبارک رمضان و روزه قضاء آن است، به اینها می فرماید این دستورات به مصلحت شما است، ظاهر آیه این است، اگر درباره الذین یطیقونه بود، با خطاب تعبیر نمی شد و می فرمود و علی الذین یطیقونه فدیه و أن یصوموا خیر لهم.

البته این که ایشان می فرماید،

در تعبیرات باب التفات در بعضی موارد هست و بسیار طبیعی و بعضاً بسیار زیبا است، فرضاً کسی که با بزرگی صحبت می کند، می گوید حضرت آیت الله هر چه امر کنند، همان عملی خواهد شد، این الان خطاب نیست، اما بعد خطاب می کند و می گوید حضرت آیت الله بفرمائید که ما چه باید بکنیم، این هیچ رکاکت عرفی ندارد، آیه قران اول می فرماید سپاس برای حق تعالی است و بعد می گویند ای پروردگار از تو یاری می جوئیم، این هیچ عیبی ندارد، اما اینکه خطاب کنیم و بگوئیم ای زید وظیفه تو این است و وظیفه برادر تو آن است و وظیفه خواهر تو آن است و تو باید چنان کنی، نمی توانیم بگوئیم که خطاب «تو» به برادر یا خواهر است، اینجا می فرماید ای اهل ایمان باید روزه بگیرید، اگر عده ای از شما مریض یا مسافر هستند، روزه را بعداً قضا کنند و اشخاصی که روزه برای آنها حرجی است یعنی منکم، در کلام مرحوم آقای خوئی این نیست اما مراد منکم است و نمی خواهد از الذین آمنوا تجاوز کند که بقیه آیه درباره اهل ایمان نباشد، همه این فقرات آیه درباره اهل ایمان است، می فرماید اگر در میان شما مانند شیخ و شیخه باشد که روزه بر آنها حرجی است، فدیه بدهند، اینکه مراد از تعبیر و روزه گرفتن تو خیر است، دسته ای باشد که آخر ذکر شده، بسیار غیر طبیعی است، در باب التفات مانند مجازات است که تعبیر مرحوم آقای آخوند این است که در مجازات قبول طبع لازم است، اینطور چیزها را طبع قبول نمی کند و استنکار می کند اما در ایاک نعبد و ایاک نستعین طبع قبول می کند، لذا مرحوم آقای خوئی می فرماید این به اصل روزه ای که تشریع شده مربوط است و به اهل ایمان می فرماید روزه را که برای شما تشریع کردیم، برای شما خیلی خوب است، به نظر می رسد که حق با مرحوم آقای خوئی است، و علاوه، ظاهر تعبیر «و الذین یطیقونه فدیه» وجوب تعیینی است، مرحوم آقای خوئی این را نیز دارد، این قسمت را که می خواهم عرض کنم، ایشان ندارد، اما گاهی امر است، در بسیاری از موارد مانند «اذا حللتم فاصطادوا» امر در مقام توهم حظر ظهور ندارد، اما اگر می فرمود و اذا حللتم فعلیکم الاصطیاد، دیگر ترخیص نیست و تعبیر با «علی» به معنای این است که وظیفه دارید این کار را انجام دهید، اینجا با «علی» تعبیر شده و فرموده «و علی الذین یطیقونه فدیه»، استحباب خلاف ظاهر این تعبیر است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : نسبت به فدیه حکم علائی است و نسبت به روزه علائی نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۱۱ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن، فرع قضاء روزه بر شیخ و شیخه در صورت تمکن از روزه را مورد بررسی قرار می دهند.

عرض شد که به مشهور نسبت داده اند که در صورت تمکن پیدا کردن شیخ و شیخه از انجام روزه، قضا بر آنها واجب است

و مرحوم سید نیز همین را اختیار کرده، از زمان مرحوم محقق و شرایع به بعد اکثریت با همین قول به قضا است اما در تعبیر مشهور در اینجا تردید دارم، شاید تعبیر اشهر صحیح تر باشد، قبل از مرحوم محقق غیر از ظاهر اطلاق کلام مرحوم ابن جنید قائل به قضائی نیافتم که به وجوب قضاء فتوا داده باشد، اکثر عنوان کرده اند و گفته اند که قضاء ندارد، حالا اینکه لا قضاء بر چه حمل شود، بحث دیگری است، ممکن است کسی بگوید که اشهر عدم وجوب قضاء است، به خاطر اینکه قبلی ها نفی کرده اند و عده ای از متأخرین به نفی قضا تمایل پیدا کرده اند و عده ای دیگر صریحاً نفی قضا کرده اند، می توان گفت که اشهر نفی قضا است، این از نظر اقوال است.

و از نظر ادله، کسانی که دلیل برای قضا آورده اند، به عمومات قضاء فائته تمسک کرده اند

ص: ۴۷

و گفته اند این فوت شده و لذا قضا دارد. مرحوم آقای حکیم به طور مختصر و مرحوم آقای خوئی به طور مبسوط این را رد کرده اند.

مرحوم آقای خوئی سه اشکال مطرح می کند ؛ اشکال اول این است که

ذاتاً از اول برای وجوب قضاء دلیل عام یا خاص یا قاعده ای نداریم، مقتضی وجود ندارد، به خاطر اینکه موضوع وجوب قضاء ترک نیست و فوت است، به صرف اینکه انسان عملی را انجام دهد که ترک شده باشد، قضاء گفته نمی شود، باید فوت شده باشد تا با انجام آن تدارک شود، فوت در شی ء ذی صلاح که ملاک در آن هست، گفته می شود، حالا چه به آن امر و تکلیف شده باشد و انجام نشده باشد و چه در اثر عجز به آن امر نشده باشد، در این موارد فوت صدق می کند، اما به صرف ترک شیئی عنوان فوت بر آن منطبق نمی شود، در مسئله شیخ و شیخه که روزه را ترک کرده اند، نبود امر در مورد آنها یقینی است، حتی امر استحبابی نیز نیست و همانطور که بحث آن گذشت، «أن تصوم خیر لکم» درباره شیخ و شیخه نیست، و ملاک نیز از جائی کشف نشده، به خاطر اینکه الزام داشتن یا نداشتن و مطلوب بودن یا نبودن روزه برای شیخ و شیخه از امور عقلی

نیست که ما کشف کنیم، این را بایـد از سـنت و امر مولی کشف کنیم، آیه قرآن و ادله دیگر وجود نـدارد که امر کرده باشد، کاشف نداریم، پس، برای وجوب قضاء دلیل نداریم و به اصل برائت تمسک می کنیم.

ص: ۴۸

اشکال دوم این است که

بلکه خود آیه شریفه دلیل بر عدم وجوب قضاء است و نیازی به اصل برائت نیست، به خاطر اینکه آیه شریفه اشخاص را سه دسته کرده ؛ درباره یک دسته که اداءاً و قضاءاً مشکل دارند، «کتب» گفته و درباره دسته دوم که اداءاً نمی توانند روزه بگیرند اما قضاءاً مشکلی ندارند، دستور قضا داده، و دسته سوم روزه برای آنها ضرری نیست اما حرجی است، بر کسانی که روزه باید بگیرند و کسانی که باید قضا کنند، فدیه نیست، و در مورد کسانی که باید فدیه بدهند، اسمی از روزه برده نشده، معلوم می شود که هر کدام از این سه دسته وظیفه خاصی دارند، لذا نمی توانیم بگوئیم که اشخاصی که با حرج انجام می دهند، دو وظیفه دارند و باید قضا کنند و فدیه بدهند، این خلاف ظاهر است، ظاهر آیه این است که اشخاصی که با حرج انجام می دهند، در جهت قضا داشتن با مریض و مسافر مشترک نیستند، ظاهر آیه قرآن این است که تمام وظیفه هر کدام را بیان می کند.

اشکال سوم این است که

صحیحه محمد بن مسلم درباره شیخ و شیخه صریحاً لا قضاء می گوید، پس، به سه دلیل قضاء در اینجا واجب نیست.

حالا فرمایش ایشان را مورد بررسی قرار دهیم،

نسبت به اشخاص غیر قادر در باب ترتب اختلافی هست که اگر واجبی با واجب اهم دیگری مزاحم شد، آیا واجب مهم می تواند متعلق امر شود و آیا امر می تواند به عاجز متوجه شود و آیا در آن ملاک هست، این مورد بحث است، بعضی گفته اند به عاجز متوجه نیست و عمومات شامل عاجز نیست، اما اگر ماده مانند صلوا و صوموا اطلاق داشته باشد و قدرت در آن اخذ نشده، هیئت دلالت بر وجوب می کند، مانند آقای سید محمد فشارکی گفته اند که اگر در ماده قیدی نباشد، درست است که امر مطلق این مورد را شامل نشده اما عدم تقیید کشف از این می کند که ماده ملاک دارد منتها به دلیل عجز بعث به آن نشده، از اطلاق ماده ثبوت ملاک را کشف می کنند، این یک نظر است، نظر دیگر نظر مرحوم آقای خمینی است، ایشان اصلاً اطلاق هیئت قائل است و می فرماید که حتی عمومات و اوامر بعثی شامل عاجز نیز می باشد، به عاجز خطاب شخصی نمی توان کرد اما خطاب عام شامل عاجز نیز می شود، علاوه بر اینکه ملاک و مصلحت اطلاق دارد، هیئت بعثی نیز اطلاق دارد و قهراً کسب مصلحت نیز می شود، این دو نظر است، و نظر مختار این بود که هیئت و ماده اطلاق ندارد و به وسیله تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود، موضوعاتی که قدرت در ملاک دخالت داشته باشد، در عرف معمولی بسیار نادر است، در انقاذ غریق انسان می داند که قدرت داشته باشد یا نداشته باشد، آثاری که شخص غریق دارد، از بین رفته، وقتی بر کسی مصیبتی وارد شده، نمی شود گفت که اگر من قدرت داشته باشم، مصیبت است و اگر قدرت نداشته باشم، مصیبت نیست، اینکه قدرت دخالت در ملاک داشته باشد، نادر است، از تناسب حکم و موضوع استفاده می شود که ملاک موجود است، در بعضی از موارد اطلاقات دیگری نیز هست که از آنها نیز کشف می شود که مرحوم آقای خوئی اصلاً آنها را تذکر نمی دهد، گویا ایشان فقط امر را کاشف گرفته است، در «الصلاه خیر موضوع» بعث نیست و اطلاق خود کلام شامل می شود، خوب بودن است، حتی آن که مزاحم است، علت از بین رفتن اهم نیست و مقارن با آن است، تقارن سرایت نمی کند، لذا خیریت و ملاک و مصلحت در آن موجود است، تعریفاتی که از صلاه و صوم کرده اند، گاهی تعریفاتی نیست که خصوص

بعث باشد، نتیجه آن این می شود که قادر باشد، بعث نیز دنبال آن می آید، اما اطلاق آن شامل جائی می شود که بعث شده باشد یا نشده باشد، از آنها می شود ملاک را کشف کرد، ممکن است بگوئیم که در این امور از تعلیلات و جهات دیگر و در بسیاری از موارد دیگر، عرف مشابهات دارد، با قطع نظر از روایات، فطرت اولیه مانند انقاذ غریق را قبول می کند، خلاصه، بعضی تناسبات حکم و موضوع است و بعضی اطلاقات غیر امری است، روایات است، از آنها کشف می شود، بنابراین، اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید که دلیلی برای ثبوت ملاک نداریم، تمام نیست و می توانیم بگوئیم که در این موارد دلیل برای ثبوت ملاک داریم، ممکن است در بعضی موارد دلیل نداشته باشیم، در عرف متعارف نیز بیشتر این است که قدرت دخالت در ملاک ندارد اما بعضی از امور مانند احترام و تجلیل عرفاً نیز قدرت در ملاک دخالت دارد، اگر شخص قادر با قیام احترام نکند، توهین است اما در مورد عاجز از قیام توهین نیست، در مانند مورد بحث از ادله نقلیه و همان لا حرجی که ایشان تعبیر می کرد و مصالح که علل تشریع صوم ذکر شده، استفاده می شود که در عاجز نیز ملاک موجود است، پس، اینکه ایشان مقتضی را منکر شده، به نظر مختار نمی توان مقتضی را منکر شد.

اما نسبت به اشکال دوم ایشان،

در آیه شریفه «و علی الذین یطیقونه فدیه» چهار احتمال وجود دارد ؛ حالا یطیقونه را مانند آقایان حرجی معنا می کنیم، مطلب دیگری هست که بعداً بحث می کنیم، یک احتمال این است که اشخاص را که سه دسته کرده، همه نسبت به ماه مبارک رمضان لحاظ شده اند، اگر مراد این باشد، اطلاق اقتضا می کند که اگر ماه مبارک رمضان حرجی بود، وظیفه او فدیه است و تمام الوظیفه نیز هست، پس، اگر پس از ماه مبارک رمضان عذر برطرف شد، آیه این را نفی می کند و استفاده نفی وجوب قضا می شود. احتمال دوم این است که مراد را اعم بگیریم، بگوئیم اگر برای شخص در ماه مبارک رمضان ضرری نیست اما حرجی است و یا مسافر و مریضی است که در ماه مبارک رمضان معذور بوده و بعد از ماه مبارک رمضان این عذر برطرف شده اما برای او حرجی است، بگوئیم این را نیز شامل می شود، اگر حرج در ماه مبارک رمضان بود، فدیه باید بدهد، و اگر بعد از ماه مبارک رمضان حرجی بود، فدیه باید بدهد، اینجا نیز اگر باشد، بالاطلاق استفاده می شود که فدیه بدهد و تمام الموضوع است و کفایت می کند. احتمال سوم این است که یک سال فاصله از این ماه مبارک رمضان تا ماه مبارک رمضان سال دیگر که بر بعضی اداءاً و بر بعضی قضاءاً لازم است، در تمام مدت ایام معلومات و ایام اخر برای او حرجی باشد، استفاده می شود که دیگر بر چنین شخصی قضاء در سنوات دیگر لازم نیست، به خاطر اینکه تمام الواجب این است، اما اگر در ماه مبارک رمضان حرجی بود و در ماه های بعد سال رفع حرج شد، دیگر آیه شریفه این صورت را ناظر نخواهد بود، مرحوم آقای خوئی این صورت را نیز استظهار کرده است. احتمال چهارم این است که «و علی الذین یطیقونه» طبیعت صوم حرجی است و نسبت به ماه و سال خاصی نیست، اگر این باشد، ادله حرج دلالت می کند که روزه واجب نیست و نیازی ندارد که آیه نفی کند، به خاطر اینکه هر وقت بخواهد روزه بگیرد، حرجی است. مورد کلام قسم سوم نیست، به خاطر اینکه همه قبول دارند که در قسم سوم قضا واجب نیست، اگر برای کسی تا آخر حرج باشد، همه می گویند قضا واجب نیست، بحث در این است که اگر حرج باشد و رفع شود، آیا قضا لازم است؟ به خاطر اینکه در آیه شریفه این احتمالات هست و ظهور معتنا بهی ندارد، ممکن است بگوئیم که مراد این است که اصلاً صوم برای همیشه برای او حرج است، لذا به وسیله آیه شریفه نمی توانیم از مورد بحث نفی قضا کنیم، به خاطر اینکه مورد بحث این است که حرج رفع شده باشد و احتمالاً ـ آیه شریفه می خواهد موردی را بگوید که طبیعت صوم حرجی است، پس، این که مرحوم آقای خوئی می خواهد با آیه شریفه نفی قضا کند، متوقف بر احتمال اول و دوم است، اما بنابر احتمال سوم و چهارم نمی توانیم از آیه شریفه نفی قضا را استفاده کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۱۳ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

این جزوه مخصوص دانش پژوهانی است که در درس حضور دارند و صرفاً جهت مباحثات روزانه تهیه شده است.

۱۳/۷/۸۹ سه شنبه

درس شماره (۳۷۱)کتاب الصوم/سال چهارم

باسمه تعالی

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن، فرع قضاء روزه بر شیخ و شیخه در صورت تمکن از روزه را مورد بررسی قرار می دهند.

از مرحوم محقق به بعد اشتهار پیدا کرده که در صورت تمکن پیدا کردن شیخ و شیخه از انجام روزه، قضا بر آنها لازم است

و عده ای که مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی از این دسته هستند، بر خلاف مشهور متأخرین و بعد از مرحوم محقق گفته اند لازم نیست، مرحوم سید با مرحوم محقق موافق است که قضا لازم است.

مرحوم آقای خوئی برای ابطال نظریه وجوب می فرماید که

دلیل عوده وجوب این است که در ماه مبارک رمضان فوت شده و باید فائت را قضا کرد و در این استدلال سه اشکال وجود دارد ؛ اشکال اول این است که فوت صرف الترک نیست و ترک شی ء ملاک و مصلحت دار است و ملاک داشتن را باید از امر فهمید و در اینجا به دلیل اینکه امری درباره روزه ماه مبارک رمضان به شیخ و شیخه نشده، برای ثبوت ملاک دلیلی وجود ندارد و لذا دلیلی برای وجوب نیست و اصل برائت اقتضا می کند که واجب نباشد. و اشکال دوم این است که علاوه بر رجوع به اصل، دلیل اجتهادی بر عدم وجوب وجود دارد و آن آیه شریفه است که در مقام بیان تکلیف اشخاص سه نوع تکلیف برای سه دسته از اشخاص بیان کرده و ظاهر کالنص آن این است که تمام وظیفه همین است که آیه برای هر کدام بیان کرده، در مورد کسی که در ماه مبارک رمضان مشکل ندارد، فرموده که تمام وظیفه او روزه گرفتن است و در مورد کسی که در ماه مبارک رمضان مریض یا مسافر است و بعد از ماه مبارک رمضان عذر برطرف می شود و می تواند روزه بگیرد، وظیفه او روزه گرفتن در ایام اخر است و در مورد کسی که روزه در ماه مبارک رمضان برای او حرجی است، وظیفه او فقط فدیه دادن است و چیزی درباره قضا در مورد او ذکر نشده است. و اشکال ثالث این است که اگر گفتیم که آیه شریفه چنین ظهوری ندارد، صحیحه محمد بن مسلم تصریح دارد که «لا ـ قضاء علیهما»، پس، دلیل بر ثبوت قضا نیست و دلیل اجتهادی بر عدم ثبوت قضا هست.

ص: ۵۱

در پاسخ از اشکال اول و دوم ایشان عرض کردم که

ایشان که می فرماید دلیل نداریم که فوت صدق کند و قضا واجب باشد، می توانیم از ادله استفاده کنیم که ملاک هست و کشف ملاک منحصر به امر نیست و از تعابیر دیگری نیز کشف ملاک می شود، از تعابیری مانند «أن تصوموا خیر لکم» نیز کشف ملاک می شود، سابقاً که عرض می کردم این تعبیرات اطلاق ندارد که اسقاط شرائط کند و بگوید که صوم عرفی که شد، دیگر هیچ شرطی اعتبار ندارد، حالا در اینجا که به امثال این تعابیر استناد می کنیم، رجوع از آن مطلب سابق نیست که بخواهم بگویم که «أن تصوموا» می گوید اگر مفهوم صوم عرفی صدق کند، دیگر برای مشروعیت شرعی کفایت می کند، اینها در مقام چنین اطلاقی نیست که شرائط را اسقاط کند و بگوبد در هر شرائطی روزه مشروع است، فقط می گوید اینکه به شما دستور دادیم که روزه بگیرید، به مصلحت شما است، می خواهد ترغیب کند، می خواهم بگویم که اگر دلیل دیگری نباشد، اختیاراً جایز نیست که انسان کاری کند که شرائط مشروعیت را از دست بدهد، شارع روزه ماه مبارک رمضان را برای مصالح مخصوصی الزام کرده، جایز نیست که انسان کاری کند که این مصالح در مورد او از بین برود و قهراً دستور شارع و وجوب فعلی روزه دیگر موضوع پیدا نکند، می گویم که درست است که برای صحت شرائط هست و بدون این شرائط صحیح نیست اما جایز نیست که انسان مثلاً کاری کند که از نماز خواندن عاجز شود و مصالح به کلی از بین برود، انسان می فهمد که این قبیل کارها موجب از دست رفتن مصلحت ملزمه ای است و نباید انجام شود مگر اینکه شارع ارفاقی کرده باشد، لذا می خواستم بگویم که متعارفاً استفاده می شود که پیرمرد که روزه نگرفت، روزه فوت شده و اگر قدرت پیدا کند، بر اساس ادله اتیان فائته باید قضا کند.

ص: ۵۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ایشان می فرماید که یا باید ملاک از بین رفته باشد و یا عصیان امر مولی شده باشد، و ملاک را نیز باید از امر کشف کنیم، معیار فوت ملاک است و به خصوص امر اختصاص ندارد، ایشان نیز می گوید که یکی از اینها برای وجوب قضا کافی است منتها صغرویاً کشف امر را منع می کند.

و اینکه ایشان می گوید که آیه شریفه وظیفه را تعیین فرموده و دیگر نفرموده که اگر شخصی که برای او حرجی بوده، بعداً متمکن شد، قضا کند و از این استفاده می شود که تمام ما هو الواجب همین است، عرض کردم که در آیه شریفه «الذین یطیقونه» احتمالات متعددی هست و بنابر دو احتمال این استدلال مرحوم آقای خوئی تمام نیست، ایشان می فرماید که اگر در ماه مبارک رمضان حرجی بود و در ماه های دیگر رفع حرج شود، از این آیه استفاده می کنیم که تمام وظیفه فدیه بوده و دیگر قضا لازم نیست، اما دو احتمال دیگر در آیه هست که بنابر آنها این استدلال مرحوم آقای خوئی تمام نیست، به خاطر اینکه ممکن است مراد این باشد که اگر تمام سال یا مادام العمر حرجی باشد، فدیه باید بدهد، اما بر مورد بحث و کسی که پس از ماه مبارک رمضان قدرت پیدا می کند، معلوم نیست که فدیه لازم باشد، ممکن است که وظیفه قضا باشد، پس، آیه شریفه نحوه اجمالی دارد که نمی شود به آیه استدلال کرد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این احتمال کاملاً وجود دارد، به خاطر اینکه متعارف پیرمرد این است که از طبیعت صوم مادام العمر عاجز است و اختصاص به ماه مبارک رمضان ندارد.

اما اشکال سوم که ایشان فرمود که صحیحه محمد بن مسلم صریحاً لا قضاء دارد،

ایشان سابقاً فرمود که صحیحه محمد بن مسلم یک روایت است که دو نقل و دو طریق دارد که به علاء از محمد بن مسلم از ابی جعفر علیه السلام می رسد، در یکی از دو نقل حسن بن محبوب از علاء نقل می کند و در دیگر جعفر بن بشیر و محمد بن عبد الله بن هلال از علاء نقل می کند، اینها دو نقل از یک روایت است منتها در یکی از دو نقل آیه ذکر شده، و به دلیل اینکه بین دو نقل از یک روایت تنافی وجود ندارد، به هر دو نقل اخذ می کنیم، ایشان می فرمود این تفسیر آیه واقع شده، اگر این طریق با تفسیر آیه نبود، قائل به اطلاق می شدیم و می گفتیم در مسئله قبلی و کسی که عاجز محض هست، این روایت شامل است، اما به دلیل طریق با تفسیر آیه هست، نمی توانیم از مورد یطیقونه به غیر یطیقونه تعدی کنیم، در مسئله اینکه عاجز مطلق فدیه دارد یا ندارد، فرمود که نمی توانیم تعدی کنیم، ما می گوئیم بنابر مبنای ایشان، اگر دو اشکال اول و دوم و دو جوابی که از مثبتین قضا دادند، درست نبود، به خاطر اینکه فرض جواب سوم این است که با قطع نظر از آن دو جواب است، اگر ایشان نیز همان را می گفت که من عرض کردم که آیه شریفه یطیقونه شامل کسی نمی شود که بعد از ماه مبارک رمضان قادر شده و یا در شمول آن شک داریم، اگر نشد، به دلیل اینکه این روایت مفسر آیه است، نمی توانیم با قطع نظر از آیه استفاده بیشتری بکنیم، و ایشان اینجا بیش از مدلول آیه استفاده کرده و به طور صراحت فرموده که دلیل برای مطلب است و این با مبنائی که خود ایشان اشکال کرده، سازگار نیست و مخالف با مبنای ایشان نیز هست. بنابراین، بر طبق نظر مختار که آیه نیز اجمال دارد، حالا- مرحوم آقای خوئی علی الفرض دلیل ثالث آورد و عرض کردم که علی الفرض دیگر دلیل ثالث نیست، نظر مختار این است که فرض صحیح است و ظهور آیه را تمام نیست، بنابراین، به روایت محمد بن مسلم نمی توان استناد کرد، قبلاً می گفتم که به ظهور مفسر با کسر سین نگاه می کنیم اما بعد از این نظر برگشتم، لذا نمی شود به دلیل سوم تمسک کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۱۴ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن، فرع قضاء روزه بر شیخ و شیخه در صورت تمکن از روزه را مورد بررسی قرار می دهند.

در جلسه گذشته عرض کردم که

اگر آیه شریفه را نسبت به «الذین یطیقونه» مجمل بدانیم، این اجمال به روایتی که در تفسیر آیه شریفه است، سرایت می کند.

اما می خواهم از این مطلب عدول کنم،

به خاطر اینکه گاهی ظاهر و لحن روایت این است که نمی خواهد باطن قرآن را بیان کند و می خواهد همان معنائی را بیان کند که خلاف ظاهر نیست، این را می توان از این روایات فهمید، لذا اینکه بگوئیم کلمه لا یا کان سقط شده، تفسیر به باطن است و خلاف ظاهر آیه است، اگر مراد خلاف ظاهر باشد، باید به این مطلب اشاره ای کرده باشد همانطور که در بعضی روایات دیگر اشاره شده است، اما به دلیل اینکه به این مطلب اشاره ای نشده، معلوم می شود که نمی خواهد بر خلاف ظاهر تفسیر کند، ولی لازم نیست تفسیر به ظاهر قرآن باشد، اگر بخواهیم خلاف ظاهر بگوئیم، باید در دلیل اشاره ای به آن باشد، اما اگر لفظ مجمل است و دلیل رفع اجمال می کند، اینطور نیست، روایات چنین ظهوری ندارد که تفسیر برای رفع اجمال نیست، تفسیر باطن این است که مطلبی خلاف ظاهر می گوید، اما اینطور نیست که تفسیر حتماً مطلبی است که از ظاهر لفظ استفاده می شود، ممکن است که لفظ مجمل باشد و می خواهد مجمل را معنا کند، روایات «انما یعرف القرآن من خوطب به» همین است که لفظ مجمل است و لفظ مجمل را معنا می کند و می گوید که شأن نزول آن چیست و در چه موردی بوده، روایات همین را بیان می کند که اگر اجمالی دارد، اجمال آن را برطرف کند، این را نمی توانیم بگوئیم که حتماً اجمال نیز نداشته، جائی باید مطابق ظاهر باشد و مجمل نباشد که امام علیه السلام به آیه استدلال فرموده باشند، استدلال باید مطابق ظاهر قرآن باشد. بنابراین، گرچه لفظ «یطیقونه» را نسبت به اینکه مراد ماه مبارک رمضان است یا تمام سال است یا همه عمر است، مجمل دانستیم اما روایت مفسر با کسر سین که اطلاق دارد و مقتضای آن این است که اگر در ماه مبارک رمضان حرجی باشد، دیگر قضا ندارد، باید به ظهور اطلاق مفسر با کسر سین اخذ کنیم و رفع اجمال از آیه کنیم.

ص: ۵۵

منتها باید بحث کنیم که آیا در روایت ظهور اطلاقی هست یا نیست،

این بحث نشده و مورد اختلاف نیز هست، بعضی به اطلاق استناد کرده اند و به همین اکتفا کرده اند و بعضی گفته اند که اطلاقات منزل به صورت غالب است که غالباً عجز شیخ و شیخه مخصوص به ماه مبارک رمضان نیست و شاید به سال نیز

اختصاص نداشته باشد و مادام العمری باشد، اینگونه حمل کرده اند و گفته اند که نسبت به صورتی که اتفاقاً قدرت به صوم پیدا کرده باشند، اطلاق ندارد، این باید مورد بحث قرار بگیرد. مرحوم آقای خوئی درباره اینکه منزل به غالب باشد، فقط کما تری گفته و دیگر بحث نکرده است.

مرحوم آقای حکیم می فرماید

روایات «لاـ قضاء علیه» وارد شده و عده ای نیز به عدم القضاء قائل شده اند و از این روایات اعراضی نشده و باید به این روایات عمل کنیم، یکی، روایت داود بن فرقد «فی من ترک الصیام ان کان من مرض فاذا برء فلیقضه، و ان من کبر أو عطش فبدل کل یوم مد»، اینکه کبر و ذو العطاش در مقابل مرض ذکر شده و در مرض قضا آمده و در کبر و ذو العطاش مد ذکر شده و قضا ذکر نشده، تفصیل قاطع شرکت است، معلوم می شود که در کبر و ذو العطاش قضا نیست، و بعد می فرماید «و دعوی انصرافها الی غیر المتمکن من القضاء ممنوعه کما یظهر بأقل تأمل فیها و لاسیما بملاحظه ذکر ذی العطاش الممنوع فیه الغلبه، و المقابله بین المریض و الشیخ الظاهره فی اختلافهما فی الحکم». ایشان می فرماید این انصراف ممنوع است و با اقل تأمل معلوم می شود که انصرافی نیست مخصوصاً به وسیله اینکه ذو العطاش منضم شده، به خاطر اینکه در ذو العطاش دیگر چنین غلبه ای نیست که عطش برطرف نشود و انصراف نفی می شود، کأنه ایشان می خواهد بگوید که اگر این ضمیمه نیز نباشد، با اقل تأمل معلوم می شود که انصرافی نیست، یا اینکه بین مریض و شیخ تفصیل قائل شده و در مریض قضاء را گفته و در شیخ نگفته، معلوم می شود که در کبر قضا نیست و انصرافی نیز نیست، از اینکه ایشان لاسیما گفته، معلوم می شود که ایشان با قطع نظر از ملاحظه این دو خصوصیتی که در اینجا هست، می خواهد به این مطلب قائل شود که انصرافی نیست و با اقل تأمل معلوم می شود.

از اینکه ایشان می فرماید

با اقل تأمل فیها، معلوم می شود که از این روایت با تأمل معلوم می شود و نمی خواهد بر اساس این بحث کلی اصولی که مطلقات انصراف به فرد غالب ندارد، بگوید که این بحث کلی به این روایت ربطی ندارد، می خواهد بگوید که در این روایت خصوصیتی هست که معلوم می شود.

حالا به دلیل اینکه توضیح نداده، نمی دانیم که مراد ایشان از اقل تأمل چیست، یک احتمال این است که مراد این باشد که این روایت خواسته افراد استثنائی و غیر غالب را بیان کند، لذا باید در اینجا همه افراد را در نظر بگیریم و نباید انصراف بگوئیم، ممکن است ایشان بخواهد بگوید که اینجا غیر از بحث کلی در موارد دیگر است و اینجا می خواهد مریض و شیخ و ذو العطاش را بگوید که افراد غیر غالب و استثنائی هستند، لذا اینجا در صدد بیان حکم افراد غیر غالب نیز هست. اما ضعف این وجه ظاهر است، به خاطر اینکه در امور استثنائی نیز غلبه و غیر غلبه هست، اگر کسی مدعی باشد که الفاظ به افراد غالب انصراف دارد، مراد افراد غالبی چیزی است که موضوع قرار داده شده، اگر انسان قرار داده شده، باید افراد غالب قرار داده شود، اگر خنثی قرار داده شده، باید خنثای غالب قرار داده شود و نباید خنثائی در نظر گرفته شود که در خنثی ها نیز استثنائی است، بنابراین، متعارف شیخ و شیخه را می گوید، اگر حکمی برای طلاب علوم دینی بیان شد، طلاب نسبت به تمام افراد بشر نادر هستند اما اگر کسی گفت که به متعارف منزل است، مراد طلابی است که درس می خوانند که اینها متعارف و غالب در طلاب است، پس، این جواب نیست، از این ناحیه تأمل نیز بکنبم، تأمل برای ما روشن نمی شود.

ص: ۵۷

احتمال دوم این است که ایشان من ترک الصیام را فرض کرده که خواسته حکم من ترک الصیام را بیان کند، به حسب غالب استفاده می شود که از ناحیه مرض است، غالب مصادیقی که انتقال ابتدائی برای انسان حاصل می شود که همین منشأ می شود که بعضی قائل به انصراف و عدم انصراف می شوند، همین است که در اثر مرض روزه نگرفته، اما پیرمرد و ذو العطاش که استثنا هستند، و لو مرض نیز باشد، مرض های استثنائی است که به حسب متعارف ذهن به اینها معطوف نمی شود، اما در اینجا به مرض اقتصار نکرده و پیر مرد و ذو العطاش را ذکر کرده و از موضوع ابتدائی که اول یک نحوه انصرافی به شیئی دارد، تعدی کرده، پس، معلوم می شود که اینجا نمی خواهد انصراف ابتدائی را بیان کند که ذهن به آن معطوف می شود و می خواهد همه فروض مسئله را بیان کند، حضرت اینجا در من ترک الصیام چنین تفصیلی قائل شده اند، از این معلوم می شود که اوسع از متعارف را گرفته و اگر در موارد دیگر انصراف بگوئیم، اینجا انصرافی ندارد. اما این وجه نیز درست نیست، به خاطر اینکه می گوید «فاذا برء فلیقضه»، ممکن است بعد از درمان شدن مرض نیز نتواند روزه بگیرد اما متعارفاً بعد از بهبودی می تواند روزه بگیرد، یا از اول «ان کان من مرض» کأنه اگر مرض شد، ترک می کند، ممکن است بعضی از امراض برای او نافع باشد، روایت مرض را فرض عذر کرده و لعذر ترک کرده، اما گاهی با اینکه مریض است، ممکن عذر نباشد، از این استفاده می شود که مرض را عذر فرض کرده، این به این خاطر است که متعارف مرض ها عذر است، پس، معلوم می شود که متعارف را در نظر گرفته و احکام را بیان کرده، بنابراین، نمی توانیم بگوئیم که ظهور اطلاقی برای اعم از متعارف و غیر متعارف دارد، در کلمات می گویند که آیا پیرمرد قضا کند یا نکند، اداء را بحث نمی کنند، ممکن است که پیرمرد نیز در اداء مشکل نداشته باشد، اینکه این را عنوان نمی کنند، به خاطر این است که متعارف را در نظر گرفته اند، موضوع را با کلمه پیرمرد تعبیر کرده اند و متعارف را در نظر گرفته اند، ممکن است در هوای سرد زمستان پیرمرد استثناءاً قدرت بر روزه دارد، اما روایات و فقهاء به تعبیر پیرمرد اکتفا کرده اند، اینها منشأ می شود که در خصوص این مسائل ظهور اطلاقی نداشته باشد، در این که ایشان می فرماید با اقل تأمل می فهمیم که اطلاق دارد، تردید دارم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ما می گوئیم که صورت متعارف را نظر دارد و ایشان می گوید اعم از متعارف است و خلاف متعارف را نیز متعرض است، ایشان وجه ذکر نکرده است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : امام علیه السلام یطیقونه را به شیخ و شیخه تطبیق داده اند و مستقل ذکر نکرده اند، در آن زمان برای پیرمرد سخت بوده، در زمان حاضر به مدد معالجات سخت نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۱۷ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن، بحث قضاء روزه بر شیخ و شیخه در صورت تمکن از روزه را پی می گیرند.

درباره اینکه اگر شیخ و شیخه استثناءاً تمکن از قضاء روزه پیدا کردند، قضاء واجب هست یا نیست، بسیاری به مشهور نسبت داده اند که قضا واجب است ؛

مرحوم فیض در مفاتیح و مرحوم فاضل سبزواری در ذخیره و کفایه و مرحوم صاحب حدائق و مرحوم نراقی در مستند و مرحوم مجلسی ثانی در مرآه العقول دعوای شهرت کرده اند و مرحوم کاشف الغطاء به معظم الفقهاء نسبت داده که آن نیز عباره اخرای از شهرت است، و قبل از این بزرگان نیز مرحوم محقق کرکی به اکثر نسبت داده است.

کسانی که قائل به قضاء شده اند ؛

ص: ۵۹

مرحوم محقق در شرایع و مرحوم علامه در قواعد و ارشاد و شهید اول در دروس و مرحوم محمد بن شجاع قطان در معالم الدین و مرحوم محقق کرکی در جامع المقاصد و شهید ثانی در شرح لمعه و مرحوم شیخ بهائی در اثنی عشریات و مرحوم صاحب جواهر قائل به وجوب قضا شده اند و مرحوم محقق اردبیلی نیز به وجوب قضا تمایل پیدا کرده و اطلاق کلام منقول از مرحوم ابن جنید نیز اقتضای وجوب قضا می کند و ظاهر عنوان وسائل نیز وجوب قضا است، در میان این قائلین، قبل از مرحوم محقق فقط اطلاق کلام مرحوم ابن جنید اقتضای وجوب قضا دارد.

اما به نظر می رسد که قبل و بعد از مرحوم محقق ثابت نیست که در وجوب قضا شهرتی باشد،

قبل از مرحوم محقق در فقه الرضا و منقول مختلف از رساله مرحوم ابن بابویه و مقنع مرحوم صدوق و اقتصاد مرحوم شیخ و وسیله مرحوم ابن حمزه و اشاره السبق مرحوم علاء الدین حلبی گفته اند که قضا ندارد، و بعد از مرحوم محقق مرحوم ابن فهد در محرر و مرحوم فیض در مفاتیح به عدم القضا قائل هستند و مرحوم مجلسی ثانی در مرآه العقول که می گوید مختار

محققین نیز عدم القضا است و مرحوم آقا رضی خوانساری در شرح دروس، و حدائق و مرحوم میرزای قمی در غنائم و مرحوم شیخ جعفر کاشف الغطاء در کشف الغطاء و مرحوم نراقی در مستند و مرحوم شیخ حسن کاشف الغطاء در انوار الفقاهه به عدم القضا قائل هستند، و در عده ای از کتب نیز به عدم القضا تمایل کرده اند ؛ مدارک و مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین و لوامع و مرحوم فاضل سبزواری در ذخیره، و ریاض و به نظر می رسد که مرحوم محقق در نافع نیز تقریباً تمایل به عدم قضا دارد، این بزرگان همه نفی قضا کرده اند، بنابراین، مسلماً حتی بعد از مرحوم محقق نیز نمی توان ادعای شهرت کرد، در بیست و چند کتاب نفی قضا کرده اند که حدود پانزده کتاب از مرحوم محقق به بعد است که یکی از آنها کتاب نافع مرحوم محقق است که بعد از شرایع نوشته و مشیر به نفی القضا است.

ص: ۶۰

عمده دلیل قضا یا عدم قضا صحیحه محمد بن مسلم است

که نفی قضـا کرده، بحث این است که آیـا این روایت اطلاـق دارد تا صورت غیر متعارف را نیز شامل باشـد یا اطلاق نـدارد؟ پیرمرد معمولاً ـ قـدرت بر قضا نـدارد، آیا این اطلاقات نافیه قضا موردی را شامل است که پیرمرد اسـتثناءاً قـدرت بر قضا دارد؟ بحث عمـده در این باره بود، مرحوم آقای خوئی می فرمایـد ادعای انصـراف این اطلاقات به صورت غالب و عـدم تمکن کما تری، و ایشـان دلیلی برای این ارائه نمی دهـد، و مرحوم آقـای حکیم می فرمایـد که بـا ادنی تأمل معلوم می شود که انصـراف ندارد، مقداری در این باره بحث کردیم.

به نظر اینگونه آمد که

قـدر متیقن از این ادله صورت عـدم تمکن از قضـا است، به خـاطر اینکه بودن یکی از دو مطلب برای اثبـات قضا کافی است ؛ یکی ایـن اسـت کـه بگـوئیم ادلـه نفی قضـا در مـورد عـدم تمکـن است و صـورت تمکن خـارج است و این ادله از این مـورد انصـراف دارد، گویا آقایان دیگر نیز همینطور می گویند، این قرینه را که اینها ناظر به متعارف است، قبلاً نیز عرض کردم. دوم این است که بگوئیم قدر متیقن صورتی است که تمکن نداشـته باشد، لفظی که انصراف دارد، به این معنا است که اصلاً منجزاً صورت تمکن را شامل نیست، و لفظی که اجمال دارد، حکم انصـراف را پیدا می کند، بگوئیم اگر کسی در انصراف این ادله تأمل داشـته باشـد، قـدر متیقن از آنها اینگونه است، ظهور اطلاقی نـدارد، یا اجمال دارد و یا صورت عدم تمکن را می گوید، این تقریبی برای این است که بگوئیم این روایات نافیه شامل نیست.

بحث این است که

اگر روایات نافیه شامل نباشد، می گوئید که ادله نفی افراد غیر غالب را شامل نیست، چرا همین مطلب را در ادله اثبات نمی گوئید؟ می گوئید ادله نفی موردی را که شخص بر خلاف متعارف تمکن از قضا پیدا کرده، شامل نیست، ادله اثبات قضاء نیز اینگونه است و این مورد نادر از ادله مثبته است، به خاطر اینکه ادله قضاء در خصوص شیخ و شیخه وارد نشده، بنابر اینکه دلیل «اقض ما فات» داشته باشیم، البته روایتی هست که معمول به است، «اقض ما فات» در خصوص شیخ و شیخه نیامده و کلی گفته، یکی از موارد نادره این است که شیخ و شیخه تمکن از قضا داشته باشند، این نسبت به روایات نافیه و روایات مثبته فرد نادر است، فرقی بین دو دلیل نیست، این شبهه پیش می آید که فارق چیست. البته بنابر تقریبی که در جلسه گذشته عرض کردم که از بعضی از روایات نافیه پیداست که فرد متعارف منظور است، بگوئیم در اینجا که منصرف به افراد متعارف است، اینطور نیست که مطلقات انصراف به فرد غالب داشته باشد، این را نمی گوئیم، در خصوص این روایات تعبیراتی هست که قرینه بر این است که معمول را در نظر گرفته و شیخ و شیخه را معذور حساب کرده، شیخ و شیخه ممکن است معذور نباشند و حتی بتوانند اداء انجام دهند اما این روایات معذور را در نظر گرفته، این قرینه در روایات نافیه هست که با این قرینه می توانیم بگوئیم که افراد متعارف را در نظر دارد، اما در ادله عامه «اقض ما فات» چنین قرینه ای نیست، اگر قائل شدیم که مطلقات به فرد شایع انصراف پیدا می کند، سؤال می شود که بین این دو دلیل چه فرقی هست، اما اگر در لا قضاء خصوصیتی بود که در اقض نبود و می گفتیم که انصرافی ندارد، به اطلاق آن اخذ می کردیم و قضا لازم بود.

ص: ۶۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر اینطور چیزها را عام بگیریم، با اطلاق هیچ فرقی ندارد.

خلاصه، ممکن است کسی اینگونه ادعا کند که ادله نافیه انصراف دارد و ادله مثبته را چه مطلق و چه عام بدانیم، انصراف ندارد، با این جهت قائل به ثبوت قضا شویم.

اما الانصاف این است که «اقض ما فات» که روایت ضعیفی است، آقایان آن را با مانند عمل اصحاب تصحیح می کنند، و عرض کردم که قائلین به نفی بسیاری وجود دارد، با این روایت ضعیف السند که با زحمت بخواهیم آن را تصحیح کنیم و مورد افتاء در فروع نیز نمی باشد، نمی توانیم در مقابل قرار دهیم، بنابراین، ممکن است در اینجا بگوئیم که اگر دلیل پیدا نکردیم، مقتضای اصل برائت است.

اینجا می توان مطلب دیگری گفت،

اگر انصراف مطلقات به فرد غالب را قبول کردیم، این سؤال مطرح می شود که همانطور که درباره قضاء می گوئید که از فرد نادر انصراف دارد، ادله وجوب تصدق نیز از این فرد نادر انصراف پیدا می کند، این شبهه در جواهر و کلمات دیگر هست منتها در جواهر روشن نیست و غنائم نیز به گونه ای می خواهد پاسخ دهد، اگر قائل به انصراف یا قدر متیقن شدیم و گفتیم فرد نادر را شامل نمی شود، چطور ادله صدقه را مسلم فرض کردیم، بگوئیم که ادله صدقه نیز در مورد فرد متعارف و پیرمردی است که قدرت انجام قضا را ندارد و شامل پیرمردی نیست که قدرت انجام قضا را داشته باشد، این اشکال مطرح می شود.

به نظر می رسد که

اگر انصراف مطلقات یا عمومات به فرد غالب را قائل شدیم، در نتیجه، در اینجا انسان شک می کند که آیا مأمور به صدقه نیز هستیم یـا نیستیم، این که فی الجمله یکی از اینهـا واجب است، از کلمـات بزرگـان ایتفـاده می شود که قطعاً واجب است، حالا قضا دون الصدقه یا صدقه دون القضا واجب است، اگر اصل این را مسلم دانستیم، به مقتضای علم اجمالی باید بین هر دو جمع کرد، از بـاب ادله اجتهـادی نگوئیم و از بـاب علم اجمالی بگوئیم، اینجا وظیفه ای هست اما معلوم نیست که متمکنماننـد غیر متمکن صـدقه بدهد یا با غیر متمکن تفاوت دارد و قضا کند، لذا از باب علم باید هر دو انجام شود، بگوئیم کسانی که قائل به وجوب قضا شـده انـد، از باب علم اجمالی قائل شـده انـد، اگر کسـی حتی در ادله صدقه انصـرافی ادعا کند، در نتیجه، از باب علم اجمالی بایـد بین قضا و صـدقه جمع کنـد. اما به نظر مختار دلیلی بر انصـراف نیست، بایـد قرائنی باشد که لفظ را به غالب منصـرف کند، غالب عمومات یا مطلقات، حالا ما مطلق را می گوئیم، همه افراد مطلق با در نظر گرفتن بعضـی از خصوصـیات، فرد نادر می شونـد، اگر زید را با خصوصـیاتش در نظر بگیریم، فرد نادری از اکرم العلماء است، اگر برای انسان حکمی باشد، هر کـدام از افراد انسـان بـا خصوصـیاتی که هر کـدام دارنـد، فرد نـادری از انسـان هسـتند، بنابراین، مطلقات از همه افراد خود منصرف است، در انصراف از فرد نادر به تناسب حکم و موضوعی نیاز است، و الا به اطلاق هیچ مطلقی نمی توان استناد کرد. به این جهت، مانعی وجود ندارد که در لا قضاء کسـی دعوای انصراف کند، حالا غیر از آن جهت قرینه ای، به دلیل اینکه آنها حرج است، تنـاسب حکم و موضـوع اقتضـا می کنـد که غـالب مـوارد آن حرج است، در موارد غیر غـالب که تمکن از قضـاء وجود دارد، ممکن است بگوئیم که لاـ قضاء از این فرد انصـراف دارد، خلاصه، گاهی تناسـبات حکم و موضوع منشأ می شود که به مطلقـات انصـرافی می دهـد، صـرف اینکه فرد نـادری از طبیعت است، برای انصـراف کـافی نیست، و در اینجـا اگر ادله وجوب صدقه اطلاق داشته باشد، حالا بنابر اینکه «الذین یطیقونه» اختصاص به ماه مبارک رمضان باشد، مانعی وجود ندارد که اخذ به اطلاق کنیم، به خاطر اینکه اینجا تناسب حکم و موضوعی نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۱۸ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، در مسئله جواز افطار برای شیخ و شیخه و پرداخت فدیه و مقدار و نوع آن، بحث قضاء روزه بر شیخ و شیخه در صورت تمکن از روزه را پی می گیرند.

برای مختار آقایان متأخر قدر مسلم مانند مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی که گفته اند در صورت تمکن بر شیخ و شیخه قضا لازم نیست، سه تقریب می توان بیان کرد ؛ یکی این است که

اطلاق ادله قضا و ادله نافیه «لا قضاء علیه» پیرمرد قدرت یافته را شامل می شود، نسبت بین این دو دلیل عموم و خصوص من وجه است، به خاطر اینکه ادله قضاء خصوص پیرمرد را ذکر نکرده و به طور کلی «اقض ما فات» گفته و مورد «اقض» به متمکن از قضاء اختصاص دارد اما از پیرمرد و غیر پیرمرد اوسع است، و روایات نافیه به پیرمرد اختصاص دارد اما از جهت تمکن و غیر تمکن اوسع است، تصور نشود که اگر متمکن نباشد، معنا ندارد که برای او قضا کنند و نفی قضا لغو خواهد بود، نفی قضا لغو نیست، اولاً مراد از تمکن این است که شاق نباشد، حرجی داخل غیر متمکن است، این تعبیر که شما وظیفه ندارید اجتماع نقیضین کنید، لغو است، اما این تعبیر که امر حرجی بر شما الزام نیست، این لغو نیست، در قرآن و سنت نیز آمده که شما را به امر حرجی الزام نمی کنیم، شارع می توانست اداء و قضاء امر حرجی را الزام کند، اما می گوید بر پیرمرد ناتوان اداء و قضا نیست، و حتی ممکن است به ذمه عاجز مطلق بیاید و بر ورثه او لازم باشد که این را انجام دهند، آن روایت کرخی نیز می گفت که در حال حیات نیز اولاد یا اقرباء او انجام دهند، حالا این روایت مفتی به نیست اما منظور این است که امکان دارد که حکمی تثبیت شود و اشتغال ذمه پیدا کند و نتیجه اشتغال ذمه این باشد که دیگران وظیفه داشته باشند، بنابراین، دو دلیل مثبت و نافی قضاء در پیرمردی که توان دارد و روزه بر او شاق و حرجی نیست، تعارض به وجود می آید و به دلیل تعارض نصین به اصل برائت استناد می کنیم و مقتضای اصل برائت عدم وجوب قضا است.

ص: ۶۵

تقریب دوم این است که

بگوئیم قدر متیقن از مطلقات یا منصرف الیه آنها فرد غالب است، در بسیاری از قوانین متعارف اشخاص بیان می شود و افراد نادر نیاز به سؤال دارد، و پیرمرد قدرت یافته خارج از متعارف است و مطلقات منصرف از آن است و نیاز به سؤال دارد و تعارض نیز وجود ندارد و از قبیل فقدان نص است و به اصل برائت استناد می کنیم، به خاطر اینکه حکم این مسئله روشن نیست که آیا قضا دارد یا ندارد.

تقریب سوم این است که

بگوئیم اصلاً دلیل اجتهادی بر نفی وجوب دلالت می کند، اگر روزه کسی در اثر فراموشی از دست رفته باشد، باید قضا کند، حالا اگر کسی همین قضا را نیز تا آخر عمر فراموش کند، اگر ولد اکبر بداند که چنین وظیفه ای بر عهده پدر بوده، باید انجام دهد، پس، اشتغال ذمه شخص به قضا بر این متوقف نیست که تکلیف بالفعل داشته باشد و متوجه باشد، اگر در اثر اضطرار نماز را نخواند و تا آخر عمر نیز به دلیل ممانعت حکومت های باطل انجام نداد و از دنیا رفت، مدیونیت و اشتغال ذمه هست، وظیفه ولد اکبر است که این اشتغال را از بین ببرد، متوقف بر این نیست که خطاب منجزی نسبت به پدر باشد، اضطرار و نسیان که از تنجز مانع می شود، از اشتغال ذمه مانع نیست، و در قضاء فوائت نیز اینگونه است که اگر نسیان و اظطرار باشد، «اقض ما فات» می گوید باید قضا شود و اگر خود شخص نتوانست قضا کند، باید ولد اکبر قضا کند، بنابراین، ادله «اقض ما فات» اطلاق پیدا می کند و متمکن و غیر متمکن از قضا را شامل می شود، و ادله نافیه از این دلیل اخص مطلق است و می گوید که بر پیرمرد و پیرزن قادر و غیر قادر قضا نیست و اینها اشتغال ذمه ندارند، دلیل مثبت قضا عام است و متمکن و غیر متمکن از قضا و شیخ و شیخه و غیر آنها را شامل است، و دلیل نافی اعم از متمکن و غیر متمکن اما مخصوص به شیخ و شیخه است، این اخص مطلق می شود و به وسیله اخص بودن عام را تخصیص می زنیم و می گوئیم مطلقا بر شیخ و شیخه قضا نیست.

ص: ۶۶

البته در جلسه گذشته بیانی عرض کردم که

ادله نافی که می گوید اداءاً و قضاءاً واجب نیست، از اینکه می گوید اداءاً واجب نیست، پیداست و دعوای اجماع و تسلم می کنند و از بعضی تعبیرات روایات نیز استفاده می شود که اگر پیرمرد در ماه مبارک رمضان مشکلی در روزه گرفتن ندارد، باید روزه بگیرد، پس ادله نافی قضاء منصرف است، گرچه نگوئیم که عمومات و مطلقات به غالب منصرف است اما مراد در اینها فرد غالب است و لذا درباره اداء تعبیری نکرده، این قرینه بر این است که فرد غالب را می خواهد بگوید، پس، نسبت به افراد متعارف نفی کرده، و گفتیم که عمومات حکم وضعی را اثبات می کند و فرقی بین قادر و غیر قادر وجود ندارد، و قرینه خارجیه نیز برای این نیست که به وسیله قرینه خارجیه بگوئیم پیرمردی که متمکن است، انجام ندهد، بنابراین، اثبات قضاء می شود، این مطلبی بود که در جلسه گذشته عرض کردم و الان نیز همین را عرض می کنم، و گفتم که به شهرت نیز نسبت داده اند اما شهرتی وجود ندارد، منتها اگر قرار شد که ادله صدقه شامل پیرمرد بشود و ادله قضاء نیز پیرمرد قادر به قضا را شامل باشد، تکلیف پیرمرد از جوان شدیدتر می شود و جوان مورد ارفاق واقع شده باشد، ذوق فقاهت این را نمی پذیرد، این تخیل در اینجا هست. ولی در پاسخ از این تخیل می توان دو مطلب بیان کرد ؛ یکی این است که اینجا که جوان باید قضا کند که در آیه قرآن نیز هست، فرض این مسئله که می گوید اداء لازم نیست اما قضا لازم است، عبارت از مریض یا مسافر است که روزه گرفتن اصلاً صحیح نیست، درباره اینها گفته قضا کنید، اما کسی که مسافر و مریض نیست و با حرج می تواند روزه بگیرد، ادله لا ـ حرج می گوید که اداءاً لازم نیست، اما ممکن است اینجا صدقه لازم باشد، روزه ماه مبارک رمضان در سال اول برای پیرمرد حرجی بود، با حرج رفع شد، و بعد که متمکن شد، گفتیم باید روزه بگیرد، ممکن است همین مطلب را درباره جوان نیز بگوئیم، اگر جوان در سال اول از روزه ماه مبارک رمضان با حرج متمکن بود، شارع ارفاق کرده و به او می گوید که فدیه بدهد، «علی الذین یطیقونه» حتی این فرد را نیز شامل شود، و اگر بعد متمکن از قضا شد، آن نص آیه شریفه است که باید بگیرد و قضا نیز واجب باشد، جوان راحت تر از پیرمرد نمی شود، این یک تفاوت است. مطلب و تفاوت دوم این است که در قوانین برای فرد نادر حکم خاصی ذکر نمی کنند و به اصل برائت واگذار می کنند تا ترک چیزی که مصلحت هست، شیوع پیدا نکند، حالا ممکن است کسی اینگونه بگوید که جوان که غالباً می تواند اداءاً روزه بگیرد، تکلیف ادائی شده، حرج درباره جوان نادر است، اگر در جائی در اثر حرج در ماه مبارک رمضان روزه ترک شد، شارع در این نادر تکلیف را برداشته باشد و حتی فدیه نیز نداشته باشد، به خاطر اینکه نادر اتفاق می افتد که جوان نتواند روزه بگیرد، لذا به جوان در صورت متعارف تکلیف روزه الزامی می شود و در صورت غیر متعارف صرف نظر می شود، اما اگر پیرمرد فدیه ندهد، در غالب پیرمردها این مصلحت از دست می رود، به خاطر اینکه غالباً برای پیرمرد حرجی است، لذا به دلیل اینکه آن مصلحت اولیه به حسب شایع از دست رفته، چیزی بدل آن قرار گرفته که فدیه است و اگر بعداً توانست، روزه می گیرد، اینطور مطلبی در قوانین بسیار شایع است. خلاصه، با این می توانیم بگوئیم اینکه عده ای از متأخرین به وجوب قضا و فدیه برای پیرمرد حکم کرده اند، اشکالی ندارد و عرض کردم که اطلاقات ادله «اقض» و قصور ادله نافیه همین را اقتضا می کند و اطلاقات ادله فدیه نیز همین را اقتضا می کند که فدیه و قضا هست.

بحث روائی مسئله را برای بعد گذاشته بودم اما مطلبی برای بعضی از بزرگان مورد غفلت واقع شده بود و به خاطر اینکه مراجعه خاص نکرده بودم، تذکر ندادم، در جواهر اشتباه بسیار عجیب واقع شده و مرحوم آقای حکیم نیز به تبع جواهر دچار اشتباه شده، و آن صحیحه داود بن فرقد عن أبیه یا عن أخیه عن أبی عبد الله علیه السلام است، این روایت درباره مسئله دیگری است و مرحوم صاحب جواهر در مسئله جاری ذکر کرده که تکلیف پیرمرد در ماه مبارک رمضان چیست، آن روایت اصلاً حکم استحبابی درباره موضوع دیگری است و اصلاً درباره مسئله مورد بحث نیست، و روایت در جواهر محرف نقل شده و مرحوم آقای حکیم نیز همین محرف را از جواهر نقل کرده، روایت این است : «الحسین بن سعید عن فضاله بن أیوب عن داود بن فرقد عن أبیه»، در کتاب حسین بن سعید که به نام نوادر احمد معروف است، «عن أخیه» دارد و در تهذیب «عن أبیه» دارد، «قال کتب حفص الاعور الی سل أبا عبد الله علیه السلام عن ثلاث مسائل فقال أبو عبد الله علیه السلام ما هی؟ قال من ترک صیام ثلاثه أیام فی کل شهر، فقال أبو عبد الله علیه السلام من مرض أو کبر أو لعطش؟ قال فاشرح لی شیئاً فشیئاً، فقال ان کان من مرض فاذا برء فلیقضه و ان کان من کبر أو لعطش فبدل کل یوم مد»، این استحبابی است و مربوط به سه روز روزه در هر ماه است و درباره صوم ماه مبارک رمضان و واجب بودن یا نبودن قضا نیست، جواهر اینگونه نقل کرده که «من ترک الصیام»، «ثلاثه أیام» را نقل نکرده و می گوید خبر داود بن فرقد که «من ترک الصیام» چه تکلیفی دارد، و صیام متعارف نیز صیام ماه مبارک رمضان به نظر می آید، لذا در بحث صیام ماه مبارک رمضان آورده، مرحوم آقای حکیم نیز «من ترک الصیام» نقل کرده، همین را از جواهر نقل کرده، توجیهاتی برای کلام مرحوم آقای حکیم ذکر کردم اما اصلاً روایت به مورد بحث مربوط نیست، البته جواهر در جای دیگری این روایت را نقل کرده و آن «ثلاثه أیام» را ذکر کرده اما در اینجا این قسمت را اسقاط کرده و «من ترک الصیام» نقل کرده، مستمسک مرحوم آقای حکیم نیز «من ترک الصیام» است، نگاه کردن به اصل روایت بسیار ضروری و لازم است، کسانی که این کتب مفصله را نوشته اند، اگر به اصل روایت نگاه نکنند، معذورند اما ما معذور نیستیم و باید نگاه کنیم.

ص: ۶۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

دوشنبه ۱۹ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله جواز افطار برای ذو العطاش و پرداخت فدیه و مقدار آن و وجوب قضاء را مورد بررسی قرار می دهند.

«الثالث من به داء العطش فانه یفطر سواء کان بحیث لا یقدر علی الصبر أو کان فیه مشقه، و یجب علیه التصدق بمد و الاحوط مدان، من غیر فرق بین ما اذا کان مرجو الزوال أم لا، و الاحوط بل الاقوی وجوب القضاء علیه اذا تمکن بعد ذلک».

جواز افطار ذو العطاش در ماه مبارک رمضان اجماعی و مسلم است و در جواز افطار بین اینکه مشقت باشد یا قدرت بر صبر نباشد، فرقی وجود ندارد، مباحثی که در اینجا هست، این است که آیا تصدق واجب هست یا نیست و مقدار تصدق چقدر است و آیا قضاء واجب هست یا نیست و آیا در قضاء و تصدق تفصیلی هست یا نیست. بحث در اینکه مد یا مدان است، گذشت که مد واجب است، و دلیل خاصی برای استحباب مدان وجود ندارد، البته عمومات اقتضا می کند که هر چه به مستحقین بیشتر پرداخت شود، ثواب بیشتری دارد، منتها به دلیل اینکه عده ای از بزرگان قائل شده اند، احتیاط استحبابی در مدان هست، این بحث معتنا بهی ندارد.

و اینکه تصدق بر ذو العطاش واجب است، تقریباً قریب به اتفاق است که فی الجمله تصدق در ذو العطاش لازم است، غیر از دو سه نفر درباره صدقه کسی تردید نکرده است، مسلم دانسته اند که صدقه دارد منتها این که تفصیل هست یا نیست، مورد بحث است. مرحوم محقق کرکی صدقه را انکار کرده اما در کتب به گونه ای دیگر از ایشان نقل کرده اند، ایشان صدقه را بر ذو العطاش واجب نمی داند و وجه کلام ایشان نیز درست روشن نیست، مستمسک و بعضی کتب دیگر، کلام مرحوم محقق کرکی را با کلام مرحوم علامه یکسان دانسته اند، در حالی که یکسان نیست و متفاوت است، گمان کرده اند که مرحوم محقق کرکی فقط درباره کسی که امید بهبودی درباره او هست، حکم کرده که صدقه نیست، با اینکه ایشان به طور کلی درباره مأیوس از بهبودی و امیدوار به آن منکر صدقه است، بین این دو صورت نسبت به کفاره تفصیلی ندارد و درباره قضاء تفصیل داده است. مرحوم فاضل سبزواری در ذخیره نیز می گوید «و فی وجوب التصدق تأمل»، ایشان نیز تردید دارد، و در کفایه شیء واجبی درباره ذو العطاش قائل است منتها ظاهر عبارت ایشان در صورت تمکن از قضا این است که در اینکه واجب کفاره یا قضاء است، تردید دارد. مرحوم ابن جنید نیز به حسب نقل مرحوم علامه، در صورتی که رجاء بهبودی باشد، می گوید کفاره ندارد، و صورتی را که مأیوس از بهبودی باشد، متعرض نشده است.

ص: ۶۹

نمی دانیم به چه دلیل مرحوم سبزواری تردید کرده و مرحوم محقق کرکی منکر شده، آیه شریفه می فرماید «علی الذین یطیقونه» و روایات صحاح به ذو العطاش تفسیر کرده، شاید این تردید و انکار به این خاطر باشد که مرحوم سبزواری در دلالت

کلمه «علی» بر وجوب تأمل داشته و مرحوم محقق کرکی منکر این دلالت بوده است، اما همانطور که دیگران فهمیده اند، کلمه «علی» دلالت بر وجوب می کند و به نظر مختار کلمه «علی» بالاتر از امر است، امر برای وجوب وضع نشده و با اطلاق دلالت می کند و در بسیاری از موارد ظهور اطلاقی آن نیز از دست می رود، اما کلمه «علی» برای این وضع شده که ذمه مشغول است و مسلماً اداء دین واجب است.

مطلبی که مورد بحث است و قائل بسیار دارد، این است که آیا علاوه بر قضاء برای ذو العطاش علی وجه الاطلاق در صورت یأس و امید و بهبودی و عدم بهبودی کفاره ثابت است یا بین این دو صورت فرق و تفصیل هست و کفاره بر مأیوس از بهبودی لازم است و در صورت بهبودی یا رجاء به بهبودی لازم نیست؟

هر دو قول مشهور است منتها یکی اشهر است، در سی و هفت کتاب علی وجه الاطلاق قائل به وجوب صدقه هستند و در شانزده کتاب بین صورت رجاء و غیر رجاء تفصیل قائل شده اند و گفته اند که در صورت یأس صدقه لازم است و در صورت رجاء صدقه لازم نیست، و در دو کتاب تفصیلی مقابل این تفصیل دارند ؛ مرحوم سلار می گوید اگر مأیوس شد، قضا و کفاره ندارد، و در صورت رجاء قضاء ندارد اما کفاره دارد، این عکس تفصیل مشتهر است، و مرحوم ابن حمزه در وسیله در همین مطلب مرحوم سلار تردید کرده، می گوید در صورت امید به بهبودی کفاره هست و در صورت یأس فیه قولان.

ص: ۷۰

کسانی که علی وجه الاطلاق قائل به فدیه شده اند ؛

در فقه الرضا و رساله مرحوم ابن بابویه و مقنع مرحوم صدوق و مرحوم شیخ در نهایه و مبسوط و الجمل و العقود و اقتصاد، و مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم قطب الدین کیدری در اصباح و مرحوم علاء الدین حلبی در اشاره السبق، و مرحوم محقق حلی در شرایع و مختصر نافع و معتبر و مرحوم علامه در قواعد و تبصره و ارشاد و احتمالاً ـ ظاهر دروس و شرح دروس و مرحوم ابن فهد در محرر و مرحوم محمد بن شجاع قطان در معالم الدین و شهید ثانی در حاشیه ارشاد و مسالك و شرح لمعه و مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده، و مدارك و مرحوم شیخ بهائی در جامع عباسی و مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین و لوامع که شرح من لا یحضر است، مرحوم فیض در مفاتیح و نخبه و مرحوم سید عبد الله جزائری در تحفه که شرح نخبه است، و مرحوم شیخ حر در وسائل و مرحوم مجلسی ثانی در مرآه العقول، و حدائق و مستند و انوار الفقاهه و جواهر علی وجه الاطلاق قائل به فدیه شده اند.

کسانی که قائل به تفصیل شده اند و گفته اند کفاره بر مأیوس لازم است و بر غیر مأیوس لازم نیست ؛

حالا شاید از معمول کلمات آقایان اینگونه استفاده شود که یأس طریق است و میزان این است که اگر درمان شود، باید روزه بگیرد و صدقه ندارد و اگر درمان نشود، باید کفاره بپردازد، به خاطر اینکه در مقام تعلیل زوال تعبیر می کنند. مرحوم شیخ مفید در مقنعه و مرحوم سید مرتضی در جمل العلم قائل به این تفصیل شده اند، مرحوم ابن براج در شرح جمل می گوید بر عبارت متن اجماع طایفه قائم است اما ایشان در مهذب می گوید بین رجاء و یأس نیست و صدقه لازم است، بین این دو فتوای ایشان تضاد هست، و همچنین مرحوم ابو المکارم بن زهره و مرحوم قمی سبزواری در جامع الخلاف که تابع غنیه است و مرحوم ابن ادریس در سرائر و مرحوم فاضل آبی در کشف الرموز و شهید اول در لمعه و مرحوم علامه در تلخیص با تعبیر علی رأی که بنابر گفته فرزند ایشان مرحوم فخر المحققین این تعبیر حاکی از رأی و نظر مرحوم علامه است، و مرحوم فاضل مقداد در تنقیح، و ریاض قائل به این تفصیل شده اند، و مرحوم میرزای قمی در غنائم نیز به این تفصیل تمایل پیدا کرده، در تذکره و اثنی عشریات گفته اند که در صورت یأس فدیه هست اما نسبت به صورت رجاء در مسئله اختلاف هست، پیداست که در آن تردید دارند، این اقوال در مسئله است.

دلیل قول به فدیه علی وجه الاطلاق آیه شریفه «علی الذین یطیقونه فدیه» و روایات صحاح و غیر صحاح است.

سابقاً درباره آیه شریفه گفتم که معلوم نیست که «علی الذین یطیقونه» به ماه مبارک رمضان اختصاص داشته باشد و احتمال دارد که مراد این باشد که به طور کلی حرجی است، پس، در صورتی که این عذر بعد از ماه مبارک رمضان زائل می شود و می تواند روزه بگیرد، معلوم نیست از آیه استفاده کنیم، و علاوه، به دلیل اینکه آیه شریفه می خواهد صور متعارف را ذکر کند و اصلاً صور غیر متعارف را متعرض نیست، پس، بعد از اینکه شواهدی هست که آیه شریفه صور متعارف را ناظر است، نسبت به صورتی که بعد از ماه مبارک رمضان عذر عطش زائل می شود، نمی توانیم با آیه شریفه اثبات فدیه کنیم، و نسبت به روایات شاهد داشتیم که صورت متعارف را می گوید. حالا اگر کسی اطلاق دلیل را پذیرفت، صدقه هست، و اکثریت نیز همین را قائل شده اند، و اگر نپذیرفتیم، در فرضی که رجاء بهبودی باشد، می گوئیم صدقه نیست و در شانزده کتاب نیز قائل دارد و مرحوم ابن براج در شرح جمل دعوای اجماع نیز دارد، این مستبعد و فقه جدیدی نخواهد بود.

حالا آنچه که مهم است، درباره قضاء است،

مرحوم سید ادعا می کند که علاوه بر اینکه صدقه و فدیه دارد، قضاء نیز لازم است، و علت آن این است که لغویین ذکر کرده اند که عطاش مرضی است که هر چه آب بیاشامد، سیراب نمی شود، آیه شریفه می فرماید هر کسی مریض شد، «عده من أیام اخر» و ذو العطاش یکی از مصادیق مریض است، در صورت بهبودی این آیه شریفه شامل آن می شود و باید قضا کند.

ص: ۷۲

مرحوم آقای حکیم از جهتی مبسوطتر و مرحوم آقای خوئی از جهتی دیگر مبسوطتر می فرمایند که ادله ای وجود دارد که نفی قضا می کند. مرحوم آقای خوئی به وسیله آیه و روایت و اصل برائت می فرماید مقتضی بر ثبوت نیست و ادله نافیه نیز وجود دارد، همان مطالب در فرع شیخ و شیخه اینجا نیز هست منتها اینجا اضافه ای دارد که به طور مستقل باید بحث شود. و مرحوم آقای حکیم نیز می فرماید دلیل برای ثبوت قضا دو مطلب است، یکی «اقض ما فات» و ادله عامه است و دیگری آیه شریفه «من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر» است، و فرض مسئله بهبودی در ایام اخر است، مانند صحیحه محمد بن مسلم که درباره شیخ و شیخه و ذو العطاش «لا قضاء» می گوید، عمومات قضاء را تخصیص می زند و آیه شریفه که درباره مریض حکم قضا را اثبات کرده، بعید نیست که بگوئیم مرض از ذو العطاش انصراف دارد، به خاطر اینکه در روایت داود بن فرقد مرض در مقابل عطاش قرار گرفته است، مرحوم آقای خوئی کامل تر از این را بیان می کند و می فرماید که علاوه بر روایت داود بن فرقد، در روایت دیگری نیز که آیه را تفسیر می کند، می گوید «من مرض أو عطاش»، ظاهر عطف تقابل و قسیم بودن است، پس، شمول مرض نسبت به ذو العطاش غیر ظاهر است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۲۰ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله جواز افطار برای ذو العطاش و پرداخت فدیه و مقدار آن و وجوب قضاء را پی می گیرند.

ص: ۷۳

بحث در این بود که آیا در صورت بهبودی ذو العطاش قضا لازم هست یا نیست،

عده ای لازم دانسته اند، ذو العطاش با شیخ و شیخه تفاوت دارد، در ذو العطاش بیان خاصی هست که در شیخ و شیخه نیست.

بعضی در وجه لزوم قضا در صورت بهبودی گفته اند که

عطاش بنابر معنائی که لغویین گفته اند، مرضی است که هر چه آب بیاشامد، سیراب نمی شود، و آیه شریفه «عده من أیام اخر» قضا را برای مریض الزام کرده و ذو العطاش یکی از مصادیق مریض است، در صورت بهبودی باید قضا کند.

مرحوم آقای حکیم به طور مختصر و مرحوم آقای خوئی به طور مفصل تر از این استدلال اینگونه پاسخ داده اند که

به تعبیر مرحوم آقای حکیم گرچه لغویین عطاش را به داء تفسیر کرده اند اما ادله مرض از ذو العطاش انصراف دارد، شاهد آن این است که در روایت داود بن فرقد مرض در مقابل عطش ذکر شده و از این معلوم می شود که قسیم مرض است و قسمی از اقسام مرض نیست، و به تعبیر مرحوم آقای خوئی که بیان بهتری است، روایت داود بن فرقد روایت ضعیفی است، به نظر مختار

ضعیف بودن در اینگونه موارد مضر نیست، به خاطر اینکه راوی داعی ندارد که غلط عرفی را نقل کند و طبق استعمال عرفی نقل می کند، معلوم می شود که به استعمال عرفی عطش در مقابل مرض است، در این مورد عدالت معتبر نیست، برای تشخیص استعمال به مردم عوام و لو فاسق باشند، مراجعه می شود، ممکن است اصل روایت را جعل کرده باشد اما تقابل مرض و عطش همان است که در میان عرف رایج بوده، البته مرحوم آقای خوئی این را بحث نکرده و فقط می فرماید که روایت ضعیف السندی نیز هست و بعد می فرماید علاوه بر این در ذیل صحیحه محمد بن مسلم تصریح شده که «من مرض أو عطاش»، و در صدر روایت که «الذین یطیقونه» را که در آیه شریفه در مقابل مرض قرار گرفته، به ذو العطاش تفسیر کرده، معلوم می شود که ذو العطاش از قبیل «من کان منکم مریضاً» نیست، و مرحوم آقای خوئی اضافه ای دارد که می فرماید سابقاً بیان کردم که مریض بما أنه مریض از ادله ماه مبارک رمضان مستثنا نیست، مریضی مستثنا است که مرض ضرر داشته باشد و در اثر روزه شدت پیدا کند و طول بکشد، و ذو العطاش روزه که می گیرد، مریض نمی شود و در زحمت و مشقت مضاعف قرار می گیرد و به حرج می افتد.

ص: ۷۴

حالا آن قسمتی که مرحوم آقای خوئی می فرماید عطش در مقابل مرض است

و مرحوم آقای حکیم می فرماید مرض به غیر عطش انصراف دارد، آن به قرینه این استعمالات بعید نیست.

و اما این که ایشان می فرماید مرض موجب ضرر مانع است، قابل مناقشه است،

چرا این روایت شامل مرض موجب حرج نشود؟ ایشان می فرماید این را سابقاً بیان کردم، مطلبی که ایشان برای مدعای خود بیان کرده، این است که «المراد خصوص المرض الذی یضره الصوم للانصراف اولاً»، این چه انصرافی از روزه حرجی دارد؟ «و لاستفادته من الروایات الکثیره ثانیاً حیث سئل فی جمله منها عن حد المرض الذی یجب علی صاحبه فیه الافطار فاجاب علیه السلام بألسنه مختلفه مثل قوله علیه السلام هو أعلم بنفسه اذا قوی فلیصم»، ایشان در مباحث قبل می فرمود که ضعف که در مقابل قوت است، به معنای عدم القدره نیست و به معنای شاق و حرجی بودن است، ایشان به صورتی منحصر می کرد که قدرت داشته باشد منتها برای او حرجی باشد، و ایشان اینجا فرض می کند که روزه برای ذو العطاش شاق و حرجی است، «و قوله علیه السلام فان وجد ضعفاً فلیفطر و ان وجد قوه فلیصمه، و قوله علیه السلام الانسان علی نفسه بصیره، ذاک الیه هو أعلم بنفسه»، چگونه اینها دلیل می شود که اگر ذو العطاش در اثر روزه به حرج می افتد، باید روزه بگیرد؟ قطع نظر از اینها خارجاً نیز در صورت حرج الزامی نیست، حرج وجوب را رفع می کند، این مسلم است، در این موارد الزام کرده، پس، نخواسته حرج را خارج کند، ایشان می فرماید که این موارد ذو العطاش که از روزه گرفتن به حرج می افتد، گرچه ضرر ندارد اما این روایات شامل آن نیست، ما می گوئیم که آیه شریفه ذو العطاشی را که به حرج می افتد، شامل می شود، اگر پذیرفتیم که این مرض است، «عده من أیام اخر» مرضی را که موجب حرج است، شامل می شود و از قبیل «کتب» نیست.

ص: ۷۵

بحث دیگر این است که مرحوم آقای خوئی می فرماید

فرضاً که اطلاقات را پذیرفتیم که مقتضای آنها عبارت از قضا است، اما صحیحه محمد بن مسلم که اخص از مطلق المرض است، درباره خصوص ذو العطاش که علی الفرض قسمی از اقسام مرض است، لا قضاء گفته، این دلیل عام را تخصیص می زند.

مرحوم آقای حکیم

اینجا بحثی دارد که قسمتی از آن روشن است و قسمتی دیگر روشن نیست، ایشان اول ادعا می کند که اگر گفتیم مرض شامل ذو العطاش است، صحیحه محمد بن مسلم آن را تخصیص می زند، و بعد اشکالی مطرح می کند و آن را پاسخ می دهد، اشکال این است که اگر بخواهیم به وسیله صحیحه محمد بن مسلم و روایات آیه را تخصیص بزنیم، نسبت آیه ای که قضا را برای مریض اثبات کرده و روایاتی که از ذو العطاش نفی کرده، عامین من وجه است و در عامین من وجه در ماده اجتماع نمی شود به هیچکدام استناد کرد و باید به دلیل عام فوق استناد کنیم. اینجا توضیحی عرض کنم، اگر دلیلی موافق با اکرم العلماء بگوید اکرم زیداً و دلیلی مخالف با آن لا تکرم زیداً بگوید، در اینجا لا تکرم زیداً فقط با اکرم زیداً تعارض دارد و دو معارض ندارد، دو دلیل معارض از حجیت ساقط می شوند و به دلیل اینکه نمی دانیم عموم اکرم العلماء درباره زید تخصیص خورده یا نخورده، به عموم استناد می کنیم، این از مسلمات است که همه می گویند. فرض دیگر این است که یک عام و دو خاص اخص از عام وجود دارد و نسبت دو خاص عموم من وجه است، در مثل اکرم زیداً، لا تکرم زیداً تباین است، اما گاهی عموم من وجه است، مثلاً دلیلی اکرم العلماء و دلیل دیگری اکرم المحدثین و دلیل ثالثی لا تکرم الفساق من العلماء بگوید، الفساق من العلماء اخص مطلق از اکرم العلماء است، و المحدثین نیز اخص مطلق از علماء است، اگر فقط لا تکرم الفساق من العلماء و اکرم العلماء بود، تخصیص می زدیم و می گفتیم همه فساق علماء خارج شده، اما اکرم المحدثین نیز مقابل آن است، نسبت بین اکرم المحدثین و لا تکرم الفساق من العلماء عموم من وجه است، محدثی که فاسق نیست، اکرام می شود، و فاسق غیر محدث اکرام نمی شود و به وسیله لا تکرم الفساق من العلماء عموم اکرم العلماء را تخصیص می زنیم، اما فاسق محدث ماده اجتماع این دو دلیلی است که نسبت بین آنها عموم من وجه است، نسبت به ماده اجتماع این دو دلیل تعارض به وجود می آید و نمی توان به اکرم المحدثین و لا تکرم الفساق من العلماء استناد کرد، اینها از حجیت می افتند و ثابت از تخصیص اکرم العلماء، فاسق غیر محدث است که از تحت عام خارج شده و نسبت به فاسق محدث به اکرم العلماء استناد می کنیم و ماده اجتماع را به عام فوق می دهیم، همانطور که در متباینین مطابق احد المتباینین به عام فوق اخذ می کنیم و به احد المتباینین اخذ نمی کنیم، این نیز نسبت به دو دلیل من وجه تساقط می کند و به عام فوق مراجعه می کنیم، این نیز از مسلمات است. مطلب دیگری نیز هست که مرحوم شیخ انصاری به آن قائل است و شاید بسیاری به آن قائل باشند، و آن مسئله عدم انقلاب نسبت در بعضی از امور است، اگر عام فوق اکرم العلماء بود و دلیل دیگری می گفت لا تکرم الصرفیین که این نسبت به اکرم العلماء اخص مطلق بود، اگر فقط این بود می گفتیم که صرفیین از تحت عموم اکرم العلماء خارج شده، اما اگر از خارج دلیلی ثابت شده بود که فساق علماء احترام ندارند و قهراً با ملاحظه دلیل خارج اکرم العلماء، اکرم العلماء غیر الفساق می شد، علماء عدول می شد، اکرم العلماء العدول با لا تکرم الصرفیین عامین من وجه می شد، اکرم العلماء با لا تکرم الصرفیین عموم و خصوص مطلق بود، اما اگر اکرم العلماء العدول حساب کنیم، به دلیل اینکه ثابت شده که فساق از علماء

صرفی و غیر صرفی احترام ندارند، آن به دلیل خارج فهمیده شد که مراد از اکرم العلماء عدول آنها است، نسبت بین لا تکرم الصرفیین با اکرم العلماء العدول عامین من وجه است، حالا آیا باید اکرم العلمائی که با دلیل منفصل و تخصیصاً قید عدالت خورده یا فساق از آن خارج شده، آیا باید لا تکرم الصرفیین را با اکرم العلماء قبل از تخصیص ملاحظه کنیم که قهراً این مخصص آن عام باشد، یا باید بعد از تخصیص ملاحظه کنیم و بگوئیم این عامین من وجه می شود و نمی شود آن را تخصیص زد و باید به ادله دیگر مراجعه کرد، اینجا مورد بحث است، مرحوم شیخ انصاری می فرماید قبل از تخصیص باید نسبت سنجی کنیم و نسبت منقلب نمی شود، در بعضی موارد انقلاب نسبت هست اما در این موارد انقلاب نسبت نیست، قهراً ادله ای را که فساق از علماء را خارج کرده، به دلیل منفصل تخصیصاً خارج می کنیم و همچنین دلیلی را که لا تکرم الصرفیین گفته، از تحت اکرم العلماء خارج می کنیم، عامین من وجه نمی کنیم و عموم و خصوص مطلق حساب می کنیم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : من دلیل قطعی را فرض می کنم که به طور قطع لا- تکرم الفساق من العلماء خارج شده، معذالک با آن عموم بین لا تکرم الصرفی با اکرم العلماء معامله خاص و عام می کنیم و معامله عامین من وجه نمی کنیم، قبل از انقلاب ملاحظه می شود.

بنابراین، در مسئله جاری لازم می آید که بگوئیم که آیه شریفه «من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر» می فرماید شخص مریض چه ذو العطاش و چه غیر ذو العطاش باشد، در ایامی که مریض و مسافر نیست، روزه بگیرد، از نظر اینکه اختصاص به مرض عطاش ندارد، عام است، اما از طرفی دیگر نسبت به أیام اخر می گوید ایامی که مریض و مسافر نیستید، روزه را قضا کنید، از ناحیه اینکه مرض استمرار پیدا نکرده، اطلاق دارد و اعم از این است که استمرار پیدا کند یا نکند، حرجی باشد یا نباشد، باید قضا کنند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله، ببخشید.

خاص به این است که شخص مریض نباشد، پس، از نظر عام بودن همه امراض و از جمله ذو العطاش را شامل می شود اما از ناحیه عده من أیام اخر یعنی ایامی که مریض نیستید، ولی دلیلی که می گوید ذو العطاش مرض ندارد، اعم از این است که عطاش او درمان شود یا نشود، حرجی باشد یا نباشد، در همه این صور می گوید لازم نیست قضا کنید منتها مخصوص به ذو العطاش است، نسبت بین اینها عامین من وجه می شود و به دلیل ثالث «اقض ما فات» رجوع می کنیم که از نظر شمول بالاتر از آیه قران و صحیحه محمد بن مسلم است، اینجا نگوئید که نسبت بین آن دلیل و صحیحه محمد بن مسلم که می گوید قضاء ندارد، عامین من وجه است، عموم و خصوص مطلق است، درست است که صورت حرج از تحت عمومات «اقض ما فات» خارج شده اما با دلیل منفصل خارج شده، برای نسبت سنجی باید با قطع نظر از مخصص خارجی نسبت سنجی کنیم، با قطع نظر از مخصص خارجی صحیحه محمد بن مسلم نافی قضاء اخص مطلق است و اخص مطلق را با عام معارضه نمی اندازند، با آیه شریفه که نسبت آنها عامین من وجه است، نسبت به ماده اجتماع از حجیت می افتد و به دلیل عام فوق استناد می کنیم و می گوئیم ذو العطاشی که درمان شده، باید قضا کند، این تقریبی برای وجوب قضا است که بگوئیم نمی شود به صحیحه محمد بن مسلم استناد کرد، حالا ایشان می خواهد این را پاسخ دهد اما پاسخ روشنی نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

چهارشنبه ۲۱ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عـدم وجوب روزه مـاه مبارک رمضان بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، مسـئله جواز افطار برای ذو العطاش و پرداخت فدیه و مقدار آن و وجوب قضاء را پی می گیرند.

قبل از اینکه پاسخ مرحوم آقای حکیم از تقریبی را که برای اثبات قضا بیان کرد، عرض کنم، به دو مطلب که مناسب بود قبلاً عرض کنم، اشاره می کنم.

در جلسه گذشـته اشاره ای شـد که در روایت داود بن فرقـد عطف عطاش به مرض نیست و عطش به مرض عطف شده، مورد بحـث عطـاش اسـت، عطـاش مرض اسـت و عطش اعـم است و ممکن است در اثر پیشامـدهائی عطش غلبه کنـد، عطش هـای اسـتثنائی مقابـل مرض است امـا عطشـی که منشأ آن ناخوشـی مرض عطـاش است، مورد بحث است، در روایت داود بن فرقد عطش در مقابـل مرض قرار گرفتـه امـا آقایـان برای عطـاش به این روایت اسـتناد می کننـد، نکته آن این است که اگر بگـوئیم کسـی در مـاه مبـارک رمضـان که وقت محـدودی است، مریض بـود یـا عطش کرد، این اعم از ذو العطـاش است، امـا در این روایت درباره ماه مبارک رمضان نیست و ظاهراً درباره ظهار است که می گوید «لا یستطیع من مرض أو عطش» و روزه کفاره ای معینی نـدارد، و در این مورد، اگر عطشـی باشـد که هیچوقت نتواند بگیرد، این عباره اخرای عطاش است، پس، گرچه لفظ عطش اعم از عطـاش است اما عطشـی که در آنجا به کار رفته که عطش ثابت دائمی است، مساوق با عطاش است، لـذا آقایان این روایت را برای اینکه عطاش نیز مقابل مرض قرار می گیرد، شاهد آورده اند.

ص: ۷۸

(سؤال و پاسخ اسـتاد دام ظله) : بله، ببخشـید، درست است، این اشـکال وارد است، آن که درباره ظهار است، این روایت داود بن فرقـد نیست، آن روایت دیگری است، بله، ممکن است کسـی اشـکال کنـد که لازم نیست مرض عطـاش باشـد، عطش در روایت داود بن فرقـد است، آن شاهد نیست که به معنای عطاش باشد، اما در روایت محمد بن مسـلم تصـریح دارد و عطاش را عطف کرده است.

مطلب دوم این است که گاهی ممکن است فرد مخفی به شـی ء دیگری عطف شود که از مصادیق آن طبیعت است، اما گاهی مصـداقی نسبت به آن طبیعت خفاء پیدا می کند و به صورت عطف ذکر می شود، مراد از آن طبیعت فرد ظاهر آن می شود و این به آن عطف می شود، این معنا تعارف دارد و غیر عادی نیست، و مصداق مرض بودن ذو العطاش از قبیل افراد خفیه مرض است و گـاهی در آن ان قلت و قلت می کننـد، لـذا اگر به مرض عطـف شود، ممکن است که مصـداق واقعی مرض باشـد اما گاهی به دلیل خفاء آن عطف می شود و استنکار عرفی نیز ندارد، این درست است، اما به نظر می رسد که اگر فرد خفی باشد و به نحوی باشـد که عطف اسـتنکار عرفی نداشـته باشد و متعارف باشد و مانند عطف رجل به انسان نباشد، اگر این فرد خفی

مصحح عطف باشد، مصحح انصراف نیز هست و ظهور اولی اطلاق نسبت به شمول موضوع محل شبهه می شود، اگر به گونه ای باشد که عطف متعارف و معمول باشد و خفاء آن به نحوی است که حتی عطف نیز می کنند، نسبت به چنین چیزی از اطلاقات بدون عطف شبهه پیدا می کند و آن خفاء پیدا می کند و از ظهور می افتد، این نیز مطلب اضافی بود که اینجا عرض کردم.

ص: ۷۹

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر یکی فرد خفی و دیگری فرد جلی باشد، عطف می کنند، این در جائی است که تعارف داشته باشد و از آن فرد جلی اراده شود، چنین چیزی که تعارف دارد و می شود که با «أو» عطف کرد، همین ظهور اطلاقی بدون عطف آن گرفته می شود و نمی شود استناد کرد.

بحث در این بود که مرحوم آقای حکیم برای اثبات قضا تقریبی بیان کرد،

ایشان می گوید روایتی که می فرماید «لا قضاء لذی العطاش» نمی تواند مخصص عمومات قضاء باشد، بیان ایشان این بود که نسبت آیه شریفه «من کان منکم مریضاً أو علی سفر» و روایت محمد بن مسلم که نفی قضاء می کند، عموم من وجه است و در ماده اجتماع تعارض می کنند و تساقط می کنند و ماده اجتماع را به دلیل فوق که اقض ما فات است و اثبات قضا کرده، داده می شود، پس، اگر عطش ذو العطاش برطرف شد، بین دو دلیل تعارض بود و دلیل عام «اقض ما فات» می گوید حالا که عذر برطرف شده، قضا لازم است، این تقریب مرحوم آقای حکیم بود که برای قول مخالف خود بیان کرده است.

مرحوم آقای حکیم دو، سه جواب از این مطلب می دهد ؛

یکی این است که اینگونه عامین من وجه درست کرده اند که «من کان منکم مریضاً أو علی سفر» به این معنا است که اگر بعد از ماه مبارک رمضان عذر مرض و سفر زائل شد، قضا کند، و مراد از «فی أیام اخر» این است که مرض قبلی و مرض حادث دیگری نباشد، کسی که عامین من وجه درست می کند، آیه را اینگونه معنا می کرد، اولاً، نمی پذیریم که مراد این باشد تا عامین من وجه درست شود، احتمال هست که فقط غیر ایام ماه مبارک رمضان مراد باشد و قید غیر مرض قبلی در آن وجود ندارد، فقط خروج ماه مبارک رمضان هست، اگر این شد، قهراً نسبت بین دلیل نافی و این آیه شریفه اعم و اخص مطلق می شود، به خاطر اینکه این آیه شریفه به حسب اطلاق می گوید بعد از ماه مبارک رمضان روزه بگیرید و اعم از ذو العطاش و غیر ذو العطاش است، و روایت ذو العطاش می گوید لازم نیست ذو العطاش بعد از ماه مبارک رمضان روزه بگیرد، موضوع آن خصوص ذو العطاش بعد از ماه مبارک رمضان است، و موضوع این اعم از ذو العطاش بعد از ماه مبارک رمضان است، پس، آن دلیل نافی اخص از دلیل مثبت می شود و عامین من وجه نیست و آن را تخصیص می زند. البته نگوئید که بالاخره اگر کسی بعد از ماه مبارک رمضان مریض باشد، قطعاً مأمور به قضا نیست، چرا اخذ به اطلاق می کنیم؟ پاسخ این شبهه این است که اگر تخصیص خورده باشد، باید قبل از تخصیص بین دو دلیل نسبت سنجی کنیم، به حسب احتمال ابتداءاً مراد از «ایام اخر» غیر ماه مبارک رمضان است، منتها شما می گوئید غیر ماه مبارک رمضان که می خواهد غذا بخورد، تخصیص به جائی خورده که مرض و حرجی نباشد، دلیل نافی عطاش را که می خواهیم با این آیه شریفه مقایسه کنیم، باید قبل از تخصیص به منفصل در نظر بگیریم، هنوز تخصیص نخورده ببینیم چه نسبتی دارد، و اگر با قطع نظر از دلیل منفصل اینگونه آیه را معنا کردیم که مراد غیر ایام ماه مبارک رمضان است، نسبت بین صحیحه محمد بن مسلم که نفی قضا کرده با آیه ای که اثبات قضا کرده، عموم و خصوص مطلق خواهد بود. و ثانیاً، لو سلم که قبول کردیم مراد این نیست که بعد از ماه مبارک رمضان بی قید و شرط امر کند که قضا کند، اما ممکن است مراد مریضی باشد که همین مرض قبلی که در ماه مبارک رمضان داشت، زائل شده باشد، این قید را نیز می زنیم و می گوئیم اگر ماه مبارک رمضان تمام شد و مرضی که در ماه مبارک رمضان داشت، زائل شده، چه مرض دیگری داشته باشد یا نداشته باشد، وظیفه دارد روزه بگیرد، اگر اینطور بگوئیم، ایشان می

گوید که اینجا نیز نسبت به غیر مرضی که در ماه مبارک رمضان داشت، دلیل مثبت و دلیل نافی ساکت است منتها دلیل مثبت شامل ذو العطاش و غیر ذو العطاش است و دلیل نافی مخصوص ذو العطاش است، پس، این اخص مطلق از دلیل مثبت خواهد بود، ایشان این را می فرماید.

این پاسخ ایشان روشن نیست که مراد چیست،

این اخص مطلق چگونه است؟ اشکال این است که قرار شد بگوئیم که ادله مثبت می گوید اگر کسی در ماه مبارک رمضان مریض بود و بعد از تمام شدن این ماه این مرض او زائل شد، اطلاق آن شامل می شود که هر مرض دیگری داشته باشد، موظف است روزه بگیرد، فرض آن این است که مرضی که در ماه مبارک رمضان داشت زائل شود، اما دلیل نافی در اینجا که زوال عطاش فرض نشده و اعم از این بود که عطاش استمرار پیدا کند یا نکند، پس، از جهتی روایت ذو العطاش اعم از استمرار عطش و قطع عطش است و در هر دو صورت می گوید چه حرجی باشد و چه حرج رفع شده باشد، قضا لازم نیست، و بعد از تسلیم، در صورتی که استمرار پیدا کرده باشد، ادله مثبته نمی گوید که شما روزه بگیرید، پس، ادله نافیه در جائی حکم به نفی می کند که ادله مثبته در آنجا حکم به اثبات نمی کند و آن جائی است که مرض استمرار پیدا می کند، اگر همین عطاش استمرار پیدا کرد، ادله «من کان منکم مریضاً» بعد از لو سلم، این را نمی گوید که قضا لازم است، به خاطر اینکه هنوز استمرار دارد، اما ادله نافی نفی می کند، پس، ادله نافی از جهتی اوسع از ادله مثبت می شود، و ادله مثبت نیز از این جهت که اختصاص به ذو العطاش ندارد، اعم است، پس، اعم من وجه است، ایشان می گوید که اعم من وجه نیست، ان قلت و قلتی که بعد ذکر می کند، بحث دیگری است، ایشان با اینکه تصریح کرده که ما فرض می کنیم که ادله اول صورت استمرار مرض را نمی گیرد و نیز فرض این است که ادله نافی شامل مستمر و غیر از آن است، اعمیت آن را فرض کرده و اخصیت من جهه را نیز نسبت به ادله مثبته فرض کرده، چطور ایشان می گوید که اعم و اخص مطلق است؟

ص: ۸۱

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : این بعد از ان قلت است، ایضاً می گوید، به اول اشکال نکرده که چرا عموم را فرض کردید، بعد در ان قلت می گوید اگر اینطور گفتید، در این صورت نیز ایضاً مانند صورت قبلی اخص مطلق می شود، آن تقریب دیگری است، می گوید اگر این ان قلت را بپذیریم، از جهت دیگری اخص مطلق می شود، تقریب اول از جهتی است و تقریب دوم از جهت دیگری است، تقریب دوم، یک حرفی است، بحث در تقریب اول است، این نیز اخص مطلق است ایضاً، یعنی قبلاً اخص مطلق بود و با این فرض دوم نیز اخص مطلق است، این فرض اول روشن نیست.

بعد ایشان فرض دیگری دارد،

می فرماید ان قلت که مراد از ادله مثبته زوال خصوص مرض در ماه مبارک رمضان نیست و همانطور که هر مرضی در ماه مبارک رمضان عذر است، در ادله قضا نیز چنین است و هر مرضی عذر است، از خود دلیل بالاولویه العرفیه می فهمیم که مراد از «عده من أیام اخر» بعد از ماه مبارک رمضان است که هیچ مرضی ندارد، می فرماید اگر این را بالاولویه می فهمید، ادله نافیه همان مورد را نفی می کند که شبهه ثبوت در آن باشد، موردی را که بالاولویه فهمیده شده، نفی نمی کند، شبهه ثبوت در ذو العطاشی هست که عذر مرض قطع شده باشد، پس، ذو العطاش مقطوع است، آن به طور کلی در مرض مقطوع حکم به اثبات کرده و این نیز در ذو العطاش مقطوع حکم به نفی کرده، این اعم و اخص مطلق می شود. اگر این ان قلت و قلت تمام باشد، حرف دوم درست است، ایشان می خواهد دو تقریب بکند، در هر دو تقریب می گوید ایضاً اخص مطلق است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۲۴ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، مسئله جواز افطار برای ذو العطاش و پرداخت فدیه و مقدار آن و وجوب قضاء را پی می گیرند.

بحث در این بود که طبق آیه شریفه، اگر مریض در فاصله دو ماه مبارک رمضان شفا یافت، وظیفه دارد که در ایام اخر سال روزه خود را قضا کند، و بنابر اینکه عطاش مرض باشد، آیا ذو العطاش نیز مانند سایر مرضی است؟ مرحوم آقای حکیم می فرماید که

ذو العطاش با سایر مرضی تفاوت دارد و حتی اگر مریض باشد، قضا ندارد و وظیفه او فدیه است، ایشان برای کسانی که قائل شده اند که حکم مریض را دارد، استدلالی بیان می کند و بعد آن را رد می کند، می فرماید که مطلب آنها را اینگونه بیان می کنیم که آیه شریفه که می فرماید اگر مریض شفا یافت، در عده من ایام اخر قضا کند، اطلاق دارد و شامل ذو العطاش و غیر ذو العطاش است، صحیحه محمد بن مسلم که می گوید ذو العطاش قضا ندارد، اطلاق دارد و چه در حال ذو العطاشی باشد و چه اینکه استمرار پیدا نکند و شفا یابد، اطلاق ادله مرض می گوید ذو العطاشی که شفا یافته باشد، قضا کند، و اطلاق صحیحه محمد بن مسلم می گوید قضا لازم نیست، در ماده اجتماع این دو دلیل که نسبت آنها عامین من وجه است، تعارض پدید می آید و ماده اجتماع هر دو دلیل از حجیت ساقط می شود، به عام فوقی که به طور کلی می گوید فائت قضا دارد، استناد می کنیم و می گوئیم اینجا قضا هست. بعد چند پاسخ از این استدلال ارائه می دهد و می فرماید اولاً، اینکه می خواستید دلیل را عامین من وجه کنید و می گفتید آیه شریفه شامل صورتی می شود که عمومیت آن از جهت ذو العطاش و غیر ذو العطاش باشد اما در فرضی است که اصلاً مرضی نداشته باشد، از یک جهت اخص و از جهتی دیگر اعم فرض کردید، اعم بودن آن روشن است، اخص بودن آن از این جهت بود که می گفتید در مورد کسی است که اصلاً مرض نداشته باشد، در این مورد در این آیه امر به قضا آمده، معلوم نیست که این اخصیت درست باشد و معنای آیه این باشد که ایام اخری که مریض و مسافر نیست، معلوم نیست مراد این باشد تا بگوئید از یک جهتی اخص است، ممکن است بگوئیم که مراد از ایام اخر غیر ماه مبارک رمضان باشد، کسی که مریض بود، در غیر ماه مبارک رمضان روزه بگیرد و صحیحه محمد بن مسلم می گوید که کسی که ذو العطاش بود، قضا ندارد، هر دو غیر ماه مبارک رمضان است، ادله ذو العطاش مخصوص به ذو العطاش است منتها به دلیل اینکه قضاء است، بعد از ماه مبارک رمضان است، این ادله که اثبات قضا می کند اعم از ذو العطاش است و در غیر ماه مبارک رمضان است، اعم و اخص مطلق است، پس، عامین من وجه نیست که در ماده اجتماع تعارض پدید آید و به سراغ عام فوق برویم، بلکه اعم و اخص مطلق است، صحیحه محمد بن مسلم اطلاق آیه را تخصیص می زند و می گوید قضا نیست. و ثانیاً، لو سلم که آیه شریفه به این اطلاق و توسعه نیست، می گوئیم مراد این است که همان مرضی که در ماه مبارک رمضان داشت، درمان شود و به طور کلی که اصلاً مریض نباشد، مراد نیست، مراد این است که آن خصوصیتی که در ماه مبارک رمضان بود زائل شده باشد، شما می گوئید مرض به طور کلی زائل شده باشد و بعد آن را عامین من وجه می

کنید، بنابراین، صحیحه محمد بن مسلم از آیه شریفه اخص مطلق می شود، به خاطر اینکه آیه شریفه خصوص این را که مریض نباشد، نمی گوید، و بعد ان قلت و قلتی ذکر می کند و پاسخی می دهد.

ص: ۸۳

فرمایش مرحوم آقای حکیم در چند مرحله مورد بحث است ؛ یکی این است که

اگر بپذیریم که ظاهر آیه شریفه در ایام اخر مطلق غیر ماه مبارک رمضان مراد نیست، اگر بخواهیم قیدی بزنیم، قید آن این است که همان مرضی که در ماه مبارک رمضان داشت، زائل شده باشد، ایشان استظهار می کند، چگونه این استظهار استفاده می شود؟ آیه شریفه که بعد از آن می فرماید «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»، می فرماید اینکه می گوئیم بعداً قضا کند یا نکند، حکیم مهربان نمی خواهد شما را به حرج اندازد، در آیه شریفه فرض شده که قضا حرجی نیست، و این تخصیص از خارج نیست تا مسئله انقلاب نسبت پیش آید، بلکه آیه اطلاق ندارد و مخصوص به آن است که به طور کلی دیگر مشکل مرض نداشته، از آیه استفاده می شود که اگر حرجی شد، نسبت به ماه مبارک رمضان و غیر ماه رمضان لازم نیست، پس، ایشان که استظهار می کند که اگر در آیه شریفه عدم مرض را به ایام اخر قید بزنیم، خصوص مرض در ماه مبارک رمضان است، این چه استظهاری است که خصوص آن مرض باشد؟ ظاهر این است که مریض و مسافر نباشد، مطلق مریض است.

دوم این است که

بر فرض که بپذیریم که ظاهر آیه این باشد که مرض در ماه مبارک رمضان زائل شده باشد، قضا دارد، ایشان می فرماید که اگر اینطور شد، نسبت عموم و خصوص مطلق می شود، این مطلبی که اینجا می خواهم عرض می کنم، مربوط به قبل از ان قلت ایشان است، حتی اگر آن ظاهر را نیز بپذیریم، نسبت عموم و خصوص من وجه است، به خاطر اینکه ایشان فرمود که عموم روایت محمد بن مسلم که «لا قضاء» می گوید، شامل استمرار و زوال مرض ذو العطاشی در ماه مبارک رمضان است، این آیه شریفه که شامل صورت استمرار نیست و مخصوص صورت زوال آن مرض است، پس، آیه شریفه از جهتی اخص است که به صورت زوال اختصاص دارد اما صحیحه محمد بن مسلم شامل صورت استمرار آن نیز هست، این عامین من وجه می شود، چطور ایشان نسبت را عامین مطلق می داند؟

ص: ۸۴

سوم این است که

ایشان در ان قلت می فرماید اگر گفته شود که اگر قرار شد این باشد که اگر در ماه مبارک رمضان حرجی شد، شارع اجازه افطار داده، به طریق اولی در غیر ماه مبارک رمضان نیز که اهمیت ماه مبارک رمضان را ندارد، اجازه داده، بنابراین، در قضاء ماه مبارک رمضان نیز به طریق اولی هر مرضی که باشد، عذر است، پس، بالاولویه اثبات می کنیم که مراد از آیه شریفه «من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام اخر» این است که به طور کلی مریض و مسافر نباشد، بنابراین، این از این ناحیه اخص می شود، می گوید اگر کسی این را از این جهت اخص بداند، باید روایت محمد بن مسلم را نیز اخص بداند و بگوید روایت محمد بن مسلم نیز مخصوص به صورت زوال مرض است و موضوع آن در خصوص ذو العطاش است، می گوید ذو العطاشی که شفا یافته باشد، قضا ندارد، و ایه شریفه می فرماید مریض شفا یافته قضا دارد، این دلیل اخص مطلق می شود و تخصیص می زند، ایشان می فرماید که اگر بر فرض بنابر اولویت تقریب کنیم، این اولویت سبب می شود که روایت محمد بن مسلم را نیز تخصیص می زند و بعد که تخصیص خورد، اخص مطلق می شود، در این فرض دوم بعد از ان قلت نیز اخص مطلق می شود. دو عرض نیز در این فرمایش ایشان دارم ؛ اولاً، گویا ایشان پذیرفته که اگر افطار در ماه مبارک رمضان جایز بود، بالاولویه در غیر ماه مبارک رمضان نیز هست، این اولویت درست نیست، در مورد مشابه، بقاء بر جنابت غیر عمدی در ماه مبارک رمضان مبطل روزه نیست اما در قضاء ماه مبارک رمضان مبطل قضا است، اینجا قضا سخت تر از اداء شده، چنین اولویتی نیست، البته ادله حرج هر دو را شامل می شود اما ایشان به این استناد نمی کند. و ثانیاً، بر فرض پذیرش این اولویت، ایشان می فرماید اگر به وسیله اولویت گفتیم که آیه شریفه مخصوص به صورت زوال مرض است، صحیحه محمد بن مسلم نیز مخصوص صورت زوال می شود و اخص مطلق می شود، ایشان که می گوید حالا اگر در مرضی که شرط برای وجوب است که مطلق مرض نیست، قائل به تعمیم شدیم، در دلیل قضا نیز باید تخصیص بزنیم، شاید ایشان به این دلیل می گوید باید تخصیص بزنیم که اگر از ادله قضا فهمیدیم که در صورت زوال مرض است، اگر صحیحه محمد بن مسلم نیز بخواهد همین مطلب را بگوید، توضیح واضحات خواهد بود، پس، برای اینکه توضیح واضحات نباشد، می خواهد مستثنائی ذکر کند و آن این است که درست است که در صورت زوال مرض قضا دارد اما این زوال مرض قضا ندارد. این اشکال نیز وارد نیست، به خاطر اینکه مرحوم آقای حکیم نیز حکم می کند که اگر ذو العطاش مریض باشد، مصداق خفی آن است، به همین جهت است که در صحیحه محمد بن مسلم نیز گفته شده، ملازمه ندارد که اگر اینجا اینطور معنا کردیم، در عموم ابتدائی که قبول کرده، تصرف کنیم، ابتداءاً بگویند دلیل ذو العطاش مستمر و غیر مستمر را شامل است، برای خاطر این اولویت آن را تقیید بزنیم و اخص مطلق بکنیم، این تمام نیست، و علاوه، اگر این تقریب درست باشد، چرا ایشان اصرار دارد که زوال همان مرض در ماه مبارک رمضان مراد است و اعم مراد نیست؟ از اول می گفت اعم است و به وسیله همان اعم دلیل را اخص مطلق می کنیم، ایشان گویا به این دلیل می گوید که اگر اینجا معنای اعم شد، در روایت محمد بن مسلم تصرف می کنیم، می گوید حالا که این را با ان قلت قید زدیم و گفتیم به شرط اینکه مطلقا زوال مرض شده باشد، برای خاطر این که شد، آن را قید می زنیم، اگر این مطلبی که عرض کردم، تقریب آن باشد، لازم نیست چنین قیدی بزنیم و بگوئیم اگر اعم شد، این قید را می زنیم، اگر خصوص مرض در ماه مبارک رمضان بود، برای اینکه توضیح واضحات نباشد، می گوئیم می خواهد مورد استثنا را بگوید، ایشان می خواهد بگوید که اگر این را توسعه دهید، آنجا آن را مضیق می کنیم، اگر توسعه نیز ندهیم و خصوص ماه مبارک رمضان نیز باشد، اگر تقریب درست باشد، باز هم آن مضیق می شود، این قریب نیز روشن نیست.

چهارم این است که

بعد ایشان می فرماید مضافاً که با مراجعه به نصوص باب استفاده می شود که فدیه بدل خصوص فوات وقت نیست، یک مرتبه می گوئیم وقت فوت شده و اگر کسی قضا کند، مصلحت وقتی برای او حاصل نشده، فدیه برای این است که وقت فوت شده، تدارک شود، کأنه اصل طبیعت با قضا انجام می شود و ما به التفاوت بین مصداق کامل و مصداق ناقص با فدیه تدارک می شود، اما از نصوص باب استفاده می شود که فدیه برای فوات وقت نیست تا بگوئیم بین قضا و صدقه جمع می کنیم، بلکه صدقه جایگزین اصل صوم است، پس، کسی که صدقه داده، دیگر لازم نیست قضا کند. معنای این مضافاً ایشان این است که اگر عموم و خصوص من وجه را پذیرفتیم و گفتیم اطلاق ادله اقتضای قضا می کند، استناد به اطلاق ادله اطلاق دلیل فدیه را از بین می برد، منتها ممکن است ایشان اینجا اشکال کند که اینجا دو دلیل هست، یکی اطلاق ادله فدیه که اقتضا می کند فدیه باشد و دیگری اطلاق ادله قضا که اقتضا می کند که فدیه نباشد، بنابر اینکه هر دو با هم جمع نشود، علم اجمالی اقتضا می کند که بین هر دو جمع شود، چرا ایشان اینجا اطلاق ادله فدیه را می پذیرد و اطلاق ادله قضا را که علی الفرض پذیرفته، کنار گذاشته است؟ ما نمی دانیم کدامیک از این دو اطلاق را حفظ کنیم، پس، از باب علم اجمالی جمع بین هر دو می کنیم، روشن نیست که مراد ایشان چیست، بله، وجداناً می توان گفت که آیه شریفه فروضی را که فرض کرده، جمع بین فدیه و قضا را نمی خواهد بگوید، متعارف را در نظر گرفته، در جائی که به حسب متعارف در ماه مبارک رمضان بدون مانع است، روزه می گیرد و برای کسی که مانع هست و بعد از ماه مبارک رمضان مانع نیست، قضا می کند، و برای کسی مانند الذین یطیقونه که در هر دو زمان مانع وجود دارد، فدیه می پردازد، و آیه شریفه غیر متعارف را متعرض نیست و باید به قواعد عامه مانند «اقض ما فات» مراجعه شود، آن مطلبی است که بعید نیست بگوئیم.

ص: ۸۶

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بعد در مضافاً می گوید فرضاً که اخص مطلق را کنار گذاشتیم و عامین من وجه را قبول کردیم و در نتیجه، عام فوق مرجع قرار می گیرد، ایشان با پـذیرفتن عامین من وجه می خواهـد پاسـخ دیگری بیان کند که بین این دو جمع نکنید، فرضاً که بین این دو جمع نکردیم، چرا قضا را کنار بگذاریم و فدیه را بگیریم؟

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : متعارفاً در عامین من وجه اینگونه است، ذو العطاش که شفا یافت، چه تفاوتی با سایر مریض ها دارد؟ ذو العطاش هیچ خصوصـیتی ندارد، ایشان می گوید با اینکه مشـکل ذو العطاش رفع شده، ذو العطاش خصوصیتی دارد، چه خصوصـیتی دارد؟ ذوق عرفی نیز اقتضا می کند که ذو العطاش بعد از اینکه شفا می یابد، با مریض های دیگر فرقی نداشته باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۲۵ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، اسـتاد دام ظله، مسـئله جواز افطار و مقدار آن برای ذو العطاش و پرداخت فدیه و مقدار آن و وجوب قضاء را پی می گیرند.

اینکه در اولویت مورد ادعای مرحوم آقای حکیم که از روزه ماه مبارک رمضان نسبت به روزه قضاء بود، اشکال داشتم، بحثی دارد که آن را نوشته ام و ان شاء الله به جزوه ملحق می شود.

مطلبی که در اینجا بحث نشده، این است که

معمول کتاب هائی که دیدم و تعلیلاتی که درباره شـیخ و شـیخه و ذو العطاش ذکر کرده اند، مسئله حرج را مطرح کرده اند و گفته اند که مراد از «الذین یطیقونه» کسـی است که با حرج و مشقت لا یتحمل انجام می دهد، اما عبارت عروه اندماجی دارد، درباره شیخ و شیخه «حرجاً و مشقه» تعبیر می کند و بعد درباره حامل مقرب و شاید درباره شیخ و شیخه نیز باشد، دوباره کلمه مشـقت به کار برده، چندان روشن نیست که مراد ایشان چیست، آیا مراد ایشان مشقت حرجی یا مطلق المشقه است؟ بقیه کتب نیز که تعبیر مشـقت دارند، بعد که تعلیل می آورند، معلوم می شود که مشـقت حرجی است، اما مرحوم شـیخ جعفر در کشف الغطاء و مرحوم نراقی در مستند به گونه ای دیگر بحث کرده انـد که در سایر کتب نیست، مرحوم نراقی در مسـتند مشـقتی را که مجوز است، همان حرج دانسـته اما می گوید حرج در باب روزه اسـتثنا شده و تکلیف حرجی در باب روزه وجود دارد، در گرمـای شدیـد تابسـتان و طولانی تر بودن روز که با حرج همراه است، روزه بایـد گرفت اما این مقـدار حرج در متعارف امور تکلیف را ساقط می کند، حرج در باب روزه ماه مبارک رمضان تخصـیص خورده منتها همین تخصـیص نیز تخصـیص دیگری خورده و در باب شـیخ و شـیخه و ذو العطاش روزه حرجی ساقط شـده، حرج در باب روزه مجوز نیست الا فی هذه الثلاثه، این را ادعـا کرده و «الـذین یطیقـونه» را همـان امور حرجی ذکر کرده که در بـاب روزه اسـتثناء است، این مطلب در مسـتند هست. کشف الغطـاء به گونه ای دیگر بیـان می کنـد، ظـاهر عبارت ایشان این است که صـرف المشـقه عـذر نیست مگر اینکه به حد

حرج برسد، اما نسبت به این سه مورد صرف المشقه کافی است و لازم نیست که به حد حرج برسد، در کشف الغطاء در جلد ۴، صفحه ۷۴ می گوید : «الضابط فی هذه المسائل الثلاثه» که مسئله شیخه و شیخه و مسئله ذو العطاش و مسئله حامل مقرب و مرضعه است، «وجوب الافطار اذا بلغ حد الاضرار، و جوازه اذا بلغ المشقه و لم یبلغ ذلک المقدار، و لا یرخص فی کل مشقه ما عدا الثلاثه الا اذا بلغ الغایه» که منتهی المشقه باشد، به خاطر اینکه این را در مقابل ضرر ذکر کرده، معلوم می شود که مراد حرج است، ایشان در این سه مسئله مطلق المشقه را کافی می داند، «و هذه المسائل الثلاثه لا تجری فی ما عدا شهر رمضان و ان کان معیناً»، پس، ایشان در مشقت مجوز توسعه قائل است، اما مستند می گوید مجوز نیست و استثناء در این سه مورد به دلیل حرج است. در مستند در جلد ۱۰، صفحه ۳۸۶ می گوید : «لو غلبه العطش لا لمرض» ذو العطاش نیست، «فان کان بحیث ینفی القدره علی الصیام» که اصلاً نمی تواند روزه بگیرد، «أو یوجب خوف الهلاک یفطر و یقضی، و لو انتفی الوصفان لا یجوز الفطار و لو تضمن المشقه الشدیده، لان اخبار وجوب الصوم» این «لان اخبار وجوب الصوم» تعبیر من است، «خاصه بالنسبه الی عمومات العسر و الحرج»، روایاتی که صوم را واجب کرده، ادله عسر و حرج را تخصیص زده، لذا مشقت هر مقدار شدید باشد، اگر خوف الهلاک یا عجز مطلق نشد، حرج مجوز نیست و تجویز حرج فقط درباره این سه است.

ص: ۸۷

به نظر می رسد که می توان مطلبی ادعا کرد،

و آن این است که ممکن است بگوئیم که درباره شیخ و شیخه حرج میزان است منتها آنچه که ظاهر به نظر می رسد، این است که اینطور نباشد که به مقداری مبتلا به مشقت شود که در امور معمولی نمی تواند تحمل کند، حرج میزان است اما حرج در اینجا چیست؟ اشخاص دیگر در اثر روزه که سختی هائی را که متحمل می شوند، بعد از ماه مبارک رمضان دیگر مشکلی نخواهند داشت، این تقریباً مشقت عادی قلمداد می شود، اما در باب شیخ و شیخه و لو در ماه مبارک رمضان همان سختی های دیگران را متحمل می شوند اما همین مقدار تحمل سختی نیز برای آنها مصداق برای حرج است، به خاطر اینکه بعد از ماه مبارک رمضان اثری می گذارد که عمری را باید در این مشقت سپری کند که نمی توان تحمل کند، اما جوان این را تحمل می کند، لازم نیست که مشقت اینها بیش از مشقت دیگران باشد، در معمول کتب اینطور متبادر می شود که اگر در همان وقت به گونه ای به سختی افتد که اینگونه سختی را حاضر نیست بپذیرد، کأنه سختی وقت روزه در نظر گرفته شده، اما من عرض می کنم که این در نظر گرفته نشود و آتیه در نظر گرفته شود و در نتیجه، در مراتب مشقت در ماه مبارک رمضان بین پیرمرد و دیگران فرق بگذاریم و بگوئیم که به ملاحظه آینده مشقت شیخ و شیخه مصداق برای حرج هست و در دیگران مصداق برای حرج نیست.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : درباره ذو العطاش اطلاقات روایات ذو العطاش اقتضا می کند که به حد حرج نباشد، و لو ذو العطاش مانند پیرمرد نیست که قابل تدارک نباشد اما به دلیل اینکه نوع ذو العطاش ها ناراحتی آنها طول می کشد، همین منشأ تجویز شده، سابق می خواستم مطلبی ادعا کنم که اصلاً به بعد از ماه مبارک رمضان کاری نداریم که دچار سختی می شود یا نمی شود، در همان زحمت ماه مبارک رمضان شارع نسبت به شیخ و شیخه ارفاق کرده و درباره مریض فرموده که روزه نگیرد، و لو مریض و شیخ و شیخه بیش از سختی متعارف متحمل نشوند و حتی شیخ و شیخه بعد از ماه مبارک رمضان مشکل

خاصـی پیدا نکنند اما به دلیل اینکه با قطع نظر از روزه، پیرمرد و مریض زحمت و سـختی خاص پیرمردی و مرض را متمل می شوند، شارع نخواسته با تکلیف روزه اینها را به زحمت مضاعف دچار کند، این احتمال را سابق می گفتم، اما درباره مریض از روایـات اسـتفاده می شـد که اینطور نیست که درباره مریض ارفاقی شـده باشـد، مرضـی مانع است که موجب ازدیاد شود و یا بالاطلاق اسـتفاده می شد که مرضـی باشد که برای شـخص حرج باشد، اما مرضـی که حرج نباشد و زیاد نشود، به وسـیله ادله دیگر تخصـیص می زنیم، اگر ادله دیگر نبـود، مطلق مرض می گفـتیم منتهـا در مورد مرضـی که اصـلاً زحمت نداشـته باشـد، ممکن بود انصراف بگوئیم، اما در موارد دیگر باید به حد حرج برسد.

ص: ۸۸

حالاـ به دلیل اینکه در آیه شریفه در ذیل «الـذین یطیقونه» عسر و حرج را تطبیق کرده، معلوم می شود که ذو العطاشی را می گوید که برای او حرج باشد و لو ممکن بود بگوئیم اطلاق روایات دیگر این است که حرج باشد یا نباشد، شیخ نیز به اعتبار اینکه بعداً مشکل می شود، برای حرج بودن همان مشقت کافی است، اما به دلیل اینکه ذو العطاش چنین نیست و آیه شریفه نیز به لا حرج استناد کرده، می توان گفت که در ذو العطاش نیز مشقت باید به حد حرج برسد و اگر غیر حرجی باشد، از آیه شریفه استفاده می شود که عذر نیست، و درباره حامل مقرب به دلیل اینکه از مصادیق «الـذین یطیقونه» قرار داده نشده، باید بعد بحث کنیم.

پس، اجمالاً این می شود که

در باب صوم حرج مستثنا است یعنی حرج سبب می شود که تکلیف برداشته می شود، حالا اگر کسی مانند مستند بگوید که خود روزه حرجی است، اگر درباره حرجی بودن روزه در موارد خاصی لا حرج آورده شد، معلوم می شود که باید بیش از آن حرجی داشته باشد که لازمه روزه است، اما آیه شریفه این را در «الذین یطیقونه» منطبق کرده و ذکر کرده، از این حرج ما فوق استفاده می شود، مثلاً کسی که می خواهد از چین به مکه رود، این فوق حرج است و عرفاً استطاعت گفته نمی شود، اما بعد از اینکه خطاب شود و گفته شود که استطاعت پیدا کردی، باید به مکه بروی، فاصله راه چین تا مکه که سابقاً یک سال راه بود و «من فج عمیق» باید برود، معلوم می شود که مراد از لاـ تستطیع که خطاب به آنها هست، ما فوق آن زحمت معمول آنها است، اینجا نیز که روزه حرجی است، اگر ما فوق حرج روزه شد، از این آیه «الذین یطیقونه» استفاده می شود که مستثنا هستند، ما در شیخ و شیخه می گوئیم که لازم نیست که ما فوقی را آن وقت حس کند، برای اینکه ما فوق باشد و با دیگران تفاوت داشته باشد، اثر ثابت کافی است.

بحث دیگر این است که آیا ذو العطاش باید در آشامیدن آب به مقدار ضرورت اقتصار کند؟

بیشتر فقهاء و به خصوص متأخرین گفته اند لازم نیست، البته در میان قدماء اشخاص زیادی قائل شده اند منتها آن درباره ذو العطاش نیست و به طور کلی گفته اند که معذورین نباید مانند متعارف اشخاص سیراب شوند، اما کسانی که خصوص ذو العطاش را می گویند که باید به مقدار ضرورت اقتصار کند، در اقلیت هستند و بیشتر یا متعرض نشده اند و یا صریحاً گفته اند که لزوم ندارد و یا به عدم لزوم تمایل پیدا کرده اند.

مدرک کسانی که به اکتفاء به مقدار ضرورت قائل هستند، موثقه عمار ساباطی است

که در کافی نقل کرده که می گوید کسی «یصیبه العطاش» و این باید سیراب نشود و باید به مقدار رفع هلاکت بنوشد، فرض مسئله این است که یخاف الهلاک، روایت مفضل بن عمر نیز هست که آن را می گویند ضعیف است. بحث درباره این روایت است، مرحوم آقای خوئی بحث کامل خوبی دارد، بحث مرحوم آقای حکیم تا این اندازه کامل نیست. مرحوم آقای خوئی می فرمایند در روایت عمار ساباطی تعبیر «یصیبه العطاش» در کافی واقع شده، اما در دو جای تهذیب که در یک جا از عمار ساباطی و در جای دیگر به واسطه مرحوم کلینی از عمار ساباطی نقل می کند، و همچنین در من لا یحضره الفقیه العطش واقع شده، و بعد ایشان می فرماید صحیح عبارت از نسخه عطش است، به خاطر اینکه لسان دلیل این است که شخص مشغول شده و این اشتغال منشأ شده که این حالت برای او حاصل شده، ذو العطاش جنبه ملکه ای دارد و هنوز اشتغال پیدا نکرده آن حالت در او هست، این غیر متعارف است که در وسط روزه حساب کند که الان من مرض عطاش دارم و خصوص این را سؤال کند، اگر اینطور باشد، از اول سؤال می کند کسی که چنین مرضی دارد روزه بگیرد یا نگیرد، ظاهر روایت این است که وسط روزه است، در وسط روزه از عطش اتفاقی سؤال می کنند و از عطاش ثابت اینطور سؤال نمی کنند، این اولاً که این ظاهر در این است که مراد عطش اتفاقی است و ذو العطاش نیست، این جهت را مرحوم آقای حکیم نیز دارد، و ثانیاً، عطاش مرضی است که سیراب نمی شود و در روایت می فرماید به مقداری نخورد که سیراب شود، معلوم می شود که قدرت بر سیر شدن هست و درباره ذو العطاش نیست، این «لا یشرب حتی یروی» قرینه بر این است که مراد عطش اتفاقی است، حالا نسخه کافی اشتباهی از مرحوم کلینی یا نساخ است. این را من اضافه می کنم که نسخه ای از کافی که قطعه ای از آن است، در کتابخانه مدرسه فیضیه هست که صوم در آن قطعه هست، این قطعه مقداری به خط ملا فتح الله است و مقداری از آن به خط پسر او است و مقداری از آن به خط شخص ثالثی است، قسمتی که مربوط به صوم است و این روایت در آن هست، به خط ملا فتح الله است، آن اصح نسخی است که در صوم دیده ام، و یک نسخه کاملی نیز ملا فتح الله دارد که در کتابخانه مرحوم نجفی هست اما آن به صحت این قطعه نیست، اینجا عطاش و عطش به عنوان نسخه بدل ذکر شده، مرحوم شیخ نیز عطش نقل کرده، اشخاص دیگر غالباً روایت را به عنوان عطش نقل کرده اند، حتی بیشتر کسانی که به عطاش استدلال کرده اند، همین روایت را به عنوان عطش نقل کرده اند، کمی از آنان به عنوان عطاش نقل کرده اند، یکی از آنها مرحوم محقق اردبیلی است که عطاش نقل کرده، معتبر برای عطاش استدلال کرده اما عطش نقل کرده، منتهی در باب عطاش آورده اما عطش نقل کرده منتها او از مرحوم شیخ تصریح کرده، کسانی که از مرحوم شیخ و فقیه نقل کرده اند، به عنوان عطش نقل کرده اند، در من لا یحضر، مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین و لوامع تصریح کرده که عطش است، در لوامع ترجمه عطش را ذکر کرده و در روضه المتقین تصریح کرده که عطش است اما کافی عطاش است، به کافی عطاش را نسبت داده، و وافی از هر سه کتب

عطش نقـل کرده، فقـط وسائـل است که مخالف این از هر سه کتاب و از هر دو مورد تهـذیب عطاش نقل کرده، ظاهراً وسائل دقت کافی نکرده است.

ص: ۹۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۲۶ مهر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، ابتدا، مسئله جواز افطار و مقدار آن برای صورت عطش و ذو العطاش و پرداخت فدیه و مقدار آن و وجوب قضاء را پی می گیرند، و سپس، مسئله حامل مقرب و مرضعه قلیل اللبن را مورد بررسی قرار می دهند.

روایت عمار ساباطی

که اختلاف نسخه در آن هست و یک نسخه عطاش و یک نسخه عطش است، اکثر فقهاء روایت را با کلمه عطش نقل کرده اند و فقط سه نفر از فقهاء عطاش نقل کرده اند ؛ مرحوم محقق اردبیلی در مجمع الفائده و وسائل و ریاض، البته در ریاض اسم روایت عمار را نبرده اما اشاره کرده و الموثق می گوید، بقیه فقهاء عطش تعبیر کرده اند و وافی از کافی و تهذیب و من لا یحضر نقل کرده و غنائم می گوید المشایخ الثلاثه که مراد همین سه کتاب است، اینها عطش نقل کرده اند، و وسائل گرچه عطاش نقل کرده اما عطش معنا کرده، به خاطر اینکه دیده متن روایت با داء عطاش تطبیق نمی کند، عنوان باب را عطش قرار داده، حالا شاید وجه اینکه عطش معنا کرده، همان باشد که مرحوم مجلسی اول در روضه المتقین دارد، ایشان می گوید یا بگوئیم که شاید اینجا حذف مضاف شده باشد، عطاش جمع است و به معنای اشخاص عطشان است، یصیبه العطاش که معنا ندارد، لذا گفته حذف مضاف شده و عطش العطاش بوده، و یا بگوئیم عطاش نیز به معنای عطش آمده منتها این را در لغت نیافتم، به هر حال، مرحوم صاحب وسائل نیز از متن روایت متوجه شده که این درباره مرض عطش نیست و مراد عطش اتفاقی است که در اثر فعالیت عارض می شود، البته احتمال قوی نیز هست که ایشان که از کتب ثلاثه نقل می کند، دقت بیشتری نکرده، در کافی عطاش دیده و در موارد بسیاری می گوید نحوه و مثله در فلان کتاب هست و مختصر تفاوت هائی دارد و گاهی مغیر معنا است، ایشان دیده که آنها نیز همین را نقل کرده اند و دیگر به این که تعبیر اینها عطش است و کافی عطاش است، توجه نکرده و یک معنا به نظر ایشان رسیده، و الا اگر توجه داشت، مطلبی که تمام نسخه های معتبر و گاهی مقابله شده با نسخه مرحوم شیخ که با یک واسطه است و نسخه های بسیار معتبر من لا یحضر بدون اختلاف عطش نقل کرده اند، عادتاً اینطور نیست که تمام نسخه هائی که در اختیار ایشان بوده، عطاش بوده، ایشان دیده که همین مطلب در آن نسخه ها نیز هست، دیگر عنایتی به اختلاف نکرده، و الا اقلاً اختلاف نسخه را ذکر می کرد. به هر حال، اقوا این است که صحیح عطش است و در کافی نسخه ملا فتح الله اختلاف نسخه نقل شده است. علاوه بر این، مرحوم آقای خوئی مطلب ظریفی دارد، می فرماید تفسیر کرده اند که عطاش مرضی است که شخص سیرآب نمی شود، خود این روایت شاهد بر این است که چنین مرضی فرض نشده، به خاطر اینکه در این روایت گفته که بخورد اما به مقداری نخورد که سیرآب شود، از اینکه از سیرآب شدن نهی کرده، معلوم می شود که سیرآب شدن هست، ذو العطاش اصلاً سیرآب نمی شود و نسبت به او جای نهی نیست، مرحوم آقای خوئی این را شاهد آورده که نسخ دیگر اشتباه است. منتها از بعضی از اطباء پرسیدم و آنها پاسخ دادند که در طب مرضی وجود ندارد که شخص سیرآب نشود، کسی که به مرض عطش مبتلا شده، زود به زود تشنه می شود، بنابر این

مطلب که ذو العطاش به طور موقت سیرآب می شود، استدلال مرحوم آقای خوئی محل اشکال می شود و این شاهد نیست. بالاخره با در نظر گرفتن نسخه ها و با دقت در متن روایت معلوم می شود که مراد ذو العطاش نیست، پس، این روایت درباره بحث دیگری است. بحث در این روایت قبلاً در مسئله اینکه عمد در بطلان صوم معتبر است، در مسئله پنجم گذشته، آنجا همین عنوان ذکر شده و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی گفتند که روایت درست است و مطابق قاعده نیز فرض کرده اند، «اذا بلغ علی الصائم العطش حیث یخاف الهلاک» باید به مقداری که رفع هلاکت می شود، اقتصار کند و بعد امساک کند و بعد قضا کند، این آنجا عنوان شده، مطلبی که خیلی عجیب است، در مستمسک برای شرح عنوان مسئله در عروه، با اینکه متن درباره من غلبه العطش است، نسخه عطاش را آورده، برای غلبه العطش این روایت عمار ساباطی را با عنوان عطاش نقل کرده، و در مسئله ذو العطاش که بحث درباره عطاش است، روایت عمار ساباطی را با نسخه عطش نقل کرده، بر عکس ذکر کرده، این سهو قلم عجیبی در اینجا شده است.

ص: ۹۱

علی ای تقدیر، مطلبی که مورد بحث است، این است که آیا این مطلب درباره عطش مطابق قاعده است که اقتصار به مقدار ضرورت کند و بعد امساک کند و قضا کند؟ به نظر می رسد که این بر خلاف قواعد است،

برای کسی که در وسط روز مریض می شود یا می داند که اگر روزه را ادامه دهد، مریض می شود، اصلاً روزه بر او واجب نیست و اینطور نیست که به مقدار ضرورت اکتفا کند، بعضی گفته اند کراهت دارد که ذو الاعذار پرخوری کنند و به مقدار سیر شدن بخورند، اما کسی فتوا نداده که شخصی که در وسط روز مریض می شود، باید به مقدار ضرورت اکتفا کند، پس، اینکه روایت می گوید باید به مقداری اکتفا کند که رفع هلاکت شود، طبق قاعده تمام نیست.

به دو صورت می توانیم این روایت را توجیه کنیم ؛ یکی این است که

اکتفاء به مقدار ضرورت حمل به استحباب شود یا سیرآبی و سیرخوری حمل به کراهت شود که بسیاری اینطور گفته اند، و دیگر خصوصیتی در عطش نیست، این بسیار بعید است که در عطش سخت گیری شده و در چیزهای دیگر سخت گیری نشده باشد.

و احتمال دیگری که بعید نیست و مرحوم محقق اردبیلی قائل شده، این است که

اصلاً روزه این صحیح باشد، همانطور که شارع روزه با خوردن و آشامیدن از روی نسیان را که صوم حقیقی نیست، تعبداً قبول کرده، آشامیدن از روی خوف هلاکت را نیز روزه می داند و از او قبول می کند، در خود روایت اشاره نکرده که بعداً قضا کند، از این معلوم می شود که قضا ندارد، اگر قضا داشت باید ذکر می شد، از عدم ذکر با اطلاق مقامی ظهور پیدا می کند که به تکلیف خود عمل کرده و تکلیف دیگری ندارد، مرحوم اردبیلی این را در ذو العطاش ذکر کرده اما از روایت استفاده کرده که واجب همین است و چیز دیگری نیست.

ص: ۹۲

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : همه اضطرارها را نمی گویم، در اینجا روایت به خصوصی وارد شده و سکوت کرده و چیز دیگری ذکر نکرده، این خلاف قاعده نیز نیست، قاعده ای نیست، اکتفا کردن خلاف قاعده اولیه است، اما شما می خواهید بگوئید که ظاهر این عبارت می خواهد از قواعد کلیه استثنا بخورد، استثنا خوردن نسبت به قواعد کلی یکی این است که به همین کفایت کرده، ظاهر ابتدائی آن نیز همین است و باید به همین اخذ کنیم، ممکن است که به این اختصاص نداشته باشد و هر چیزی که موجب هلاکت باشد، فقط همان را انجام دهد و همان برای او کافی است.

منتها به دلیل اینکه غیر از مرحوم محقق اردبیلی کسی فتوا نداده، فتوا مشکل است، لذا به نظر می رسد که

علی الاحوط به مقدار ضرورت اقتصار کند و قضا کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : توجهی نشده، بسیاری به استحباب حکم کرده اند، اگر در چیز دیگری نیز مسئله هلاکت باشد، اگر آن مشکل با ضرورت رفع شود، در بحث اصول در مسئله حدیث رفع که آیا از آن عموم آثار استفاده می شود یا نمی شود، یکی از فقرات آن رفع ما اضطروا الیه است، بحث می کنند که آیا مانعیت و شرطیت در باب اضطرار برداشته می شود یا نمی شود، بعضی به عموم آثار تمسک کرده اند و گفته اند به دلیل اینکه مضطر است، اصلاً مانعیت ندارد و چیزی که شرطیت دارد از شرطیت می افتد، بسیاری در اصول بر طبق قواعد عامه اینگونه قائل هستند، مرحوم آقای آخوند نیزبه عموم آثار قائل است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در جواب سؤال نیز باشد، اطلاق مقامی باید آن را حل کند، اگر سؤال کند که اگر روزه بگیرم، می میرم، می گویند به این مقدار بخور و بعد امساک کن، پس، ذو العطاش لازم نیست به مقداری که رفع عطش شود، اقتصار کند، این بحث تمام است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ذو العطاش را نمی گویم، ذو العطاش از قبیل «الذین یطیقونه» است و از اول استثنا شده، اما در مورد من غلبه العطش می گویم علی الاحوط، و الا ذو العطاش واجب نیست و ادله دیگر نیز هست و این روایت نیز عطاش نبود و عطش بود.

کسانی که گفته اند جایز نیست ؛

معتبر به روایت عمار استناد کرده و می گوید سیرآب نشود، و جامع المقاصد می گوید لا یجوز لروایه عمار و غیرها، و مرحوم ابن فهد در مهذب البارع نیز می گوید جایز نیست و به روایت عمار استناد کرده، مجمع الفائده نیز به روایت عمار استناد کرده منتها حکم به صحت کرده، مسالک و مدارک و کفایه و مفاتیح تردید دارند و احتیاط کرده اند منتها بعضی قولان تعبیر کرده اند و بعضی مانند مسالک و مدارک گفته اند احوط این است که به مقدار صرورت اکتفا کند، اینها تردید دارند اما بقیه گفته اند ذو العطاش می تواند بیش از مقدار ضرورت بیاشامد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : روایت مفضل بن عمر نیز مانند روایت عمار است و می گوید فتیان به مقدار ضرورت بیاشامند، هیچ اشاره نکرده است، می گوید فتیان هنوز توانائی لازم را به دست نیاورده اند، آنها مرض نیست.

بحث دیگر درباره حامل مقرب و مرضعه قلیل اللبن است،

در عروه می گوید اینها صدقه و قضا دارد، اصل آن فی الجمله مورد تسلم است و روایات نیز در مسئله هست، مطلبی که مورد بحث است، این است که آیا این مخصوص به زنی است که برای فرزند خود خوف دارد یا اعم از این است و برای خودش خوف دارد، برای هر دو قول قائل بسیاری وجود دارد، شهید اول در دروس و شهید ثانی در مسالک دعوای شهرت کرده اند و گفته اند که مشهور بین خوف بر فرزند و خوف بر خود تفصیل قائل شده اند و گفته اند در خوف بر خود مانند همه مریض های دیگر است که قضا می کند و دیگر کفاره ندارد اما در خوف بر فرزند کفاره و قضا دارد، و مرحوم صاحب مدارک فرموده که تعجب است از جد من که چگونه دعوای شهرت کرده با اینکه مرحوم فخر المحققین و من تبع این تفصیل را قائل شده اند و قبل از اینها کسی به تفصیل تصریح نکرده، چگونه چنین شهرتی ادعا کرده است، و در مقابل، عده ای دیگر اطلاق را مشهور دانسته اند ؛ مرحوم ابن فهد در مهذب البارع و مرحوم صیمری در غایه المرام و مرحوم مجلسی ثانی در مرآه العقول، و بعضی مانند ریاض گفته اند اشهر اطلاق است. بعد از مراجعه معلوم می شود که از ده نفر در یازده کتاب تفصیل استفاده می شود، مرحوم ابن جنید که کلام ایشان را مختلف نقل می کند، و مرحوم شیخ مفید در مقنعه است، و مرحوم سید مرتضی در جمل العلم، و مرحوم ابن براج در شرح جمل که بر این مطلب دعوای اجماع نیز دارد، و مرحوم ابن براج در مهذب، و مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود و اقتصاد، و مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن که می گوید مذهبنا المعمول علیه اینگونه است که اگر زنی بر فرزند خود خوف داشته باشد، قضا و کفاره دارد، و مرحوم ابن ادریس در سرائر و مرحوم صلاح الدین حلبی در اشاره السبق قائل شده اند، چگونه مرحوم صاحب مدارک می گوید که قبل از مرحوم فخر المحققین مصرح به این تفصیل وجود ندارد، عبارت این اشخاص دیگر کالصریح است، در مقام بیان گفته اند که در خوف بر فرزند قضا و کفاره دارد و درباره مریض به طور کلی گفته اند که فقط کفاره دارد، پس، اینطور نیست که در قبلی ها نباشد و زیاد بوده است. و از طرفی دیگر در قول به تفصیل نیز شهرتی نیست، حدود سی و پنج کتاب از متقدمین و متأخرین پیدا کردم که به طور مطلق گفته اند، بر این اساس، در اینجا قولان مشهوران است منتها به دلیل اینکه بیشتر به قول به اطلاق قائل هستند، ممکن است بگوئیم که قول به اطلاق اشهر است، اقوال شاذه دیگری نیز هست که باید مورد بحث قرار گیرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

شنبه ۱ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث حامل مقرب و مرضعه قلیل اللبن را پی می گیرند.

«الحامل المقرب التی یضرها الصوم أو یضر حملها فتفطر و تتصدق». مرحوم آقای حکیم درباره «و تتصدق» می فرماید

دو صورت در مسئله هست، یکی است که خوف بر ولد حامل مقرب است که در این مورد بلا خلاف بین علماء که تصدق لازم است، اما ضرر بر خود حامل مورد بحث قرار گرفته است.

این که ایشان فرمود که مسلم است و خلافی نیست که در خوف بر ولد همه قائل به کفاره هستند،

اینطور نیست، مرحوم قطب راوندی در فقه القرآن می فرماید : «قال أهل العراق» که ابو حنیفه و اتباع او مراد است، «الحامل و المرضع اللتان تخافان علی ولدیهما تفطران و لا تقضیان یوماً مکانه و لا صدقه علیهما و لا کفاره، و به قال قوم من أصحابنا». یکی از شاگردان مرحوم محقق حلی فاضل آبی است که تألیف او کشف الرموز است و چاپ شده، آنجا می فرماید : «الحامل المقرب و المرضع القلیله اللبن اذا خافتا علی ولدیهما تفطران و تقضیان و لا کفاره». مرحوم علامه در تلخیص المرام می فرماید : «ذو العطاش یتصدق مع عدم البرء و یقضی معه و لا کفاره علی رأی»، مرحوم فخر المحققین می فرماید این تعبیر «علی رأی» حاکی از این است که مسئله خلافی است و فتوای پدرم این است، «و کذا الحامل و المرضع علی رأی». مرحوم ابو الصلاح حلبی در کفایه می فرماید، عبارت کفایه با حذف برخی کلمات این است : «الحامل و المرضع اذا أضر بهما الصوم أفطرتا و کفرتا و قضتا»، و مرحوم شیخ طوسی در نهایه عین همین تعبیر را دارد : «الحامل المقرب و المرضع القلیله اللبن لا بأس أن تفطرا اذا أضر بهما الصوم و تتصدقا و تقضیا ذلک»، در این مورد کفاره و قضا را اثبات کرده اند اما در مورد اینکه ضرر بر ولد داشته باشد، اصلاً مسئله را عنوان نکرده اند، احتمالاً نظر مرحوم قطب راوندی که می گوید «و به قال قوم من أصحابنا» به مرحوم شیخ و مرحوم ابو الصلاح حلبی باشد، به خاطر اینکه قاعدتاً می بایست این مسئله را ذکر کنند که در صورت ضرر بر ولد کفاره دارد یا ندارد، این را اصلاً عنوان نکرده اند و فقط ضرر حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن را ذکر کرده اند که فدیه و قضا دارد، شاید ایشان نیز از همین عبارت استظهار کرده که درباره خوف علی الولد هیچکدام از اینها نیست، اینها نیز مطابق نظر اهل العراق و سنی ها گفته اند، پس، مسئله درباره خوف علی الولد از نظر فتوا چندان مسلم نیست و از نظر روائی نیز چندان مسلم نیست و جای بحث دارد.

ص: ۹۶

و درباره ضرر به مادر ولد

ماتن می گوید کفاره دارد، اما شهید ثانی ادعا کرده که خوف بر ولد باشد، کفاره دارد و خوف بر خود مانند سایر مرضی کفاره ندارد و این را به مشهور نسبت داده است.

مرحوم صاحب مدارک

اینجا به جد خود اشکال می کند، البته به جای جد، شارح تعبیر می کند، به خاطر اینکه شارح شرایع است، مطالبی را که از مسالک نقل می کند، از شهید ثانی شارح تعبیر می کند، می گوید از کلام شارح تعجب می کنم که دعوای شهرت کرده، در حالی که قبل از ایضاح و من تأخر از او چنین تفصیلی بین خوف بر ولد و خوف بر خود نیست، بله، عبارتی در منتهی و تذکره هست که موهم این تفصیل است، به خاطر اینکه اول در تذکره و منتهی نسبت به ضرر به خود نفی کفاره کرده و بعد اثبات کفاره کرده است.

مرحوم صاحب حدائق

اینجا گفته که اشکال مرحوم صاحب مدارک به جد خود وارد نیست، به خاطر اینکه در منتهی به این تصریح کرده که در ضرر به خود کفاره ندارد و شهید اول و مرحوم محقق کرکی نیز تصریح کرده اند که در ضرر به خود کفاره ندارد.

از مرحوم صاحب مدارک و مرحوم صاحب حدائق تعجب است،

اما نسبت به مرحوم صاحب مدارک به خاطر اینکه اشخاص بسیاری کفاره را به خوف علی الولد کفاره را منحصر کرده اند، عبارت ها را خواندیم، از قدیم و جدید، از مرحوم ابن جنید و مرحوم شیخ مفید و مرحوم سید مرتضی در جمل و مرحوم ابن براج در شرح جمل که دعوای اجماع نیز دارد و مرحوم شیخ طوسی در الجمل و العقود و در اقتصاد و مرحوم ابن ادریس در سرائر و مرحوم ابن براج در مهذب و مرحوم حلبی در اشاره السبق و مرحوم محقق در شرایع و نافع و معتبر و مرحوم علامه در همه کتاب های خود مگر قواعد و مرحوم یحیی بن سعید در جامع و مرحوم ابن زهره در غنیه و مرحوم قمی سبزواری در جامع الخلاف کفاره را در خصوص خوف علی الولد ذکر کرده اند، جای تعجب از مرحوم صاحب مدارک است که می گوید قبل از مرحوم فخر المحققین کسی قائل نشده است. و تعجب بیشتر از مرحوم صاحب حدائق است، اولاً قسمتی را که مرحوم صاحب مدارک نقل کرده، مرحوم صاحب حدائق نقل نکرده، اول می گوید اگر ضرر بر خود شد لا کفاره، و بعد می گوید الصدقه علیها واجبه، ایشان این قسمت دوم را نقل نمی کند و فقط لا کفاره را نقل کرده و گفته ایشان قائل به تفصیل است، و ثانیاً، مرحوم علامه قبل از ایضاح است اما شهید اول که شاگرد مرحوم فخر المحققین، بعد از ایشان است، و مرحوم محقق کرکی یکصد و شصت و نه سال بعد از مرحوم فخر المحققین فوت کرده و در بسیاری از موارد در نقل اقوال و بعضی از مطالب از ایضاح مرحوم فخر المحققین تبعیت می کند، اینها که ایشان ذکر کرده، متأخر از ایضاح و مرحوم فخر المحققین هستند، اصلاً اصولاً مرحوم صاحب حدائق در بسیاری از موارد به مدارک اشکال دارد و در کلام مدارک دقت نکرده، مرحوم صاحب مدارک محقق است و مرحوم صاحب حدائق خوش ذوق است و فهم مفاد روایات ایشان و جمع بین روایات ایشان قابل تقدیر و مهم است اما عمق کلام ایشان در حد عمق کلام اصولیین متمحض نیست. البته این عبارت چندان دخالت در اصل بحث ندارد اما به دلیل اینکه در مباحث دیگر اشباه و نظائر آن پیش می آید، عرض کردم.

چرا در کلمات مرحوم علامه تناقض وجود دارد؟

عبارت مرحوم علامه در تذکره که عین همان در منتهی نیز هست، در مسئله ۱۵۱ تذکره می گوید : «الحامل المقرب و المرضعه القلیله اللبن اذا خافتا علی أنفسهما أفطرتا و علیهما القضاء بلا خلاف بین علماء الاسلام و لا کفاره علیهما لما رواه العامه عن النبی صلی الله علیه و آله قال ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاه و عن الحامل و المرضع الصوم و علیهما القضاء و لا کفاره علیهما، و من طریق الخاصه ما رواه محمد بن مسلم فی الصحیح قال سمت الباقر علیه السلام یقول الحامل المقرب و المرضع القلیله اللبن لا حرج علیهما أن تفطرا فی شهر رمضان لانهما لا تطیقان الصوم و علیهما أن تتصدق کل واحد منهما فی کل یوم تفطر بمد من طعام و علیهما قضاء کل یوم أفطرتا فیه تقضیانه بعد، اذا عرفت هذا فالصدقه بما تضمنته الروایه واجبه»، کسی نگوید که این «بما تضمنته الروایه» صورت خوف علی الولد را می خواهد بگوید که بعضی همین را استظهار کرده اند، در چند سطر بعد که خوف علی البلد را عنوان می کند، می گوید «و من طریق الخاصه ما تقدم من حدیث محمد بن مسلم عن الباقر علیه السلام فانه علیه السلام سوق لهما الافطار مطلقا و أوجب علیهما القضاء و الصدقه و هو یتناول ما اذا خافتا علی الولد کما یتناول ما خافتا علی أنفسهما». خوف علی نفس را روشن تر بیان کرده و خواسته بگوید که در خوف بر ولد را نیز این روایت شامل است و اختصاص به آن ندارد، ایشان در تذکره و منتهی اثبات کفاره کرده اما در صدر دعوای عدم کفاره کرده و همین ها را دلیل می آورد و بعد از دلیل نیز می گوید صدقه واجب است، چگونه بین اینها جمع می شود؟ مرحوم صاحب مدارک نیز می گوید موهم است که می خواهد تفصیل بدهد و کفاره را واجب نداند.

ص: ۹۸

در اینجا دو احتمال هست ؛

یکی این است که مراد کفاره ماه مبارک رمضان و کفاره عقوبتی باشد، عبارت مرحوم قطب راوندی را خواندم، می گوید اهل عراق گفته اند که اگر خوف بر ولد باشد، قضا ندارد «و لا صدقه و لا کفاره»، در بعضی موارد کفاره در مقابل صدقه قرار می گیرد و مراد این است، اینجا نیز که می خواهد استدلال کند و روایت از عامه و روایت از خاصه محمد بن مسلم را دلیل آورده، قبلاً- گفته که افطار می کند و قضا دارد «و لا کفاره»، بعد اینها را دلیل آورده با اینکه دلیل صدقه اثبات کرده، معلوم می شود که مراد از کفاره غیر از صدقه است، احیاناً مقابل این ذکر می شود و در عبارت مرحوم قطب راوندی نیز مقابل ذکر شده بود، باید مراجعه کنم ببینم که آیا اصطلاح عامه در کفاره عموماً همان کفاره عقوبت است و صدقه مقابل است، اما این که احیاناً مقابل قرار می گیرد، قابل تردید نیست، بنابراین، ایشان می گوید کفاره ندارد، به خاطر اینکه مجاز بوده و گناهی نکرده تا کفاره ماه مبارک رمضان داشته باشد، از طریق عامه و خاصه مجاز بودن اثبات می شود، منتها «الصدقه بما تضمنته الروایه واجبه» و کفاره ماه رمضان نیست،پس، در نتیجه، ایشان قائل است که صدقه برای کسی که بر او ضرر دارد، واجب است، و همینطور که در این جهت مرحوم صاحب مدارک می گوید قبلی ها نگفته اند، این نیز نگفته، در کتاب های دیگر غیر از قواعد که شبهه کرده، گفته که اگر ضرر بر خود و ضرر بر ولد داشت، کفاره و قضا دارد و فرق نگذاشته، فقط در قواعد «فیه اشکال» دارد، و در مسائل مرحوم ابن طی نیز «فیه اشکال» هست، و به نظر می رسد که شهید اول در دروس تردید داشته باشد، می گوید روایت مطلق است اما اصحاب به خوف بر ولد اختصاص داده اند، کأنه تردید دارد، عبارت روشن نیست که ایشان در دروس چه می خواهد بفرماید، این یک احتمال است که مراد از کفاره در مقابل صدقه باشد، البته به صدقه نیز کفاره زیاد اطلاق می شود، مقداری که می گذرد، خود مرحوم علامه در مورد صدقه کفاره به کار برده، مواردی که صدقه هست و فدیه هست، هر دو جور تعبیر هست، به دلیل اینکه عامه کفاره تعبیر کرده اند، همان تعبیر عامه را به کار برده اند، عمده فقهاء الاسلام عامه هستند. احتمال دوم، مراد از «و لا کفاره علیهما» عند العامه است، یکی از تعبیراتی که در مبسوط مرحوم شیخ بسیار زیاد است و در تذکره زیاد است و شاید در منتهی نیز همینطور باشد، به دلیل اینکه این کتب را از کتب عامه برداشته اند و فروع را مطابق مبانی امامیه آورده اند و کیفیت تنظیم را از کتب عامه اخذ کرده اند، در بسیاری از موارد بدون اینکه اسمی از عامه ببرند، نظر آنها را می گویند و بعد نظر خود را که مخالف نظر آنها است، می گویند، کأنه تعبیرات آنها را متن قرار می دهند و ما بعد را نظر خود قرار می دهند، اشخاص خیال می کنند که در کلام فقهاء تناقض هست، مرحوم محقق حلی که مرحوم ابن ادریس نیز اینگونه است، در بسیاری از موارد مطلبی را ذکر می کند و بعد می گوید و قیل اینطور و بعد این قیل را می پذیرد، حرف اول را که بدون اینکه اسم ببرد، نقل می کند، نظر مرحوم شیخ طوسی است، به خاطر اینکه در آن دوره ها فتوای مشهور فتوای مرحوم شیخ طوسی بوده، آن را متن قرار می دهد و بعد نظر خود را که مخالف آن است، ذکر می کند، این نیز یک احتمال است که «لا کفاره علیهما» می گوید عامه و فقهاء اسلامی که غیر امامیه هستند، نفی کفاره کرده اند اما روایت محمد بن مسلم کفاره یعنی صدقه را اثبات کرده، «فالصدقه بما تضمنته الروایه واجبه»، باید قائل شویم، پس، این جمع بین این عبائر اینها است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : می گوید «یوهم ذلک»، می خواهد بگوید که لا کفاره ایهام دارد که ایشان می خواهد تفصیل قائل شود، اما کأنه مختار ایشان نیز این است که مرحوم علامه نیز نمی خواهد فرق بگذارد و نمی خواهد تفصیل قائل شود اما این عبارت غلط انداز هست، عبارت مدارک از این ناحیه کاملاً تمام است.

حالا ببینیم ادله مسئله چیست،

دلیل برای صورت ضرر بر خود که کفاره دارد یا ندارد که عرض کردم که بین دو صورت تفصیل زیاد است و مطلق نیز زیاد است، بین طرفین شهرت هست، از بیست و یک کتاب تفصیل استظهار می شود و از سی و شش کتاب اطلاق استفاده می شود که در هر دو صورت کفاره هست، در دلیل برای ثبوت کفاره گفته اند روایت محمد بن مسلم اثبات کفاره کرده و حتی عقیده بعضی این است که این روایت فقط ضرر علی نفسه را می خواهد بگوید، ظهور ابتدائی آن نیز همین است، «لانهما لا تطیقان الصوم»، ضرر به نفس از این عبارت اظهر است و ضرر بر ولد را با توجیهی باید بگوئیم، لذا گفته اند یا خصوص این و یا اعم، بالاخره درباره ضرر بر نفس روایت محمد بن مسلم دال است. منتها در مقابل این چیز دیگری هست، عین عبارت مستمسک را می خوانم : «و کیف کان، فلیس له وجه ظاهر» برای تفصیل، «فی قبال اطلاق الصحیح»، بعد جوابی می خواهد بدهد و می گوید از طرفی دیگر دلیلی دیگری نیز هست که کفاره ندارد، «و انتفاء الکفاره فی المریض و کل من خاف علی نفسه لا یکفی فی قیاس المقام علیه». بحث این است که مسئله قیاس نیست، اگر عامی نبود و در مورد خاصی نفی کفاره شده بود، می گفتیم چرا در این موردی که بحث می کنیم، قیاس می کنید و نفی کفاره می کنید؟ آن در جای خودش کفاره نداشته باشد و اینجا کفاره داشته باشد، اما بحث این است که آن عامی است و از آن عمومات استفاده می شود که «کل من خاف علی نفسه لا کفاره علیه»، و صحیحه محمد بن مسلم می گوید حامل مقرب علیها الکفاره چه خاف علی نفسها باشد یا نباشد، نسبت بین این دو دلیل عامین من وجه می شود و در من خاف علی نفسه آن عمومات می گوید لا کفاره و این اطلاق می گوید علیه الکفاره، بنابراین، نسبت به مجمع عنوانین که عبارت از خوف علی نفسه است، برای ثبوت کفاره دلیلی نداریم، باید برائتی شویم، مرحوم آقای خوئی همینطور بحث کرده و درست نیز هست، من تعجب می کنم که ایشان به قیاس تعبیر کرده، نباید آنجا را به اینجا قیاس کرد، بحث در قیاس نیست و بحث در اخذ به عموم است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

یکشنبه ۲ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن را پی می گیرند.

بحث در روزه مادر ولد خائف بر خود بود، در متن تعبیر می کند که این روزه نگرفتن کفاره و قضا دارد، مرحوم آقای حکیم

برای کفاره به صحیحه محمد بن مسلم استناد کرده که تعبیر می کند حامل مقرب کفاره دارد و بعد می فرماید این را به دلیل دیگری که می گوید مریض و هر کسی که خائف بر خود باشد، کفاره ندارد، نمی توان قیاس کرد، و عرض کردم که این قیاس نیست و مصداق برای عام است، این مطلب را ایشان نیز قبول دارد که عام به طور کلی می گوید هر کسی خائف بر خود بود، قضا دارد و کفاره ندارد، حاملی که بر خود خائف است، مصداق برای این عام است و شامل آن می شود، البته اطلاق صحیحه محمد بن مسلم نیز شامل آن می شود و در مجمع عنوانین که ضرر به خود او دارد، هر دو شامل آن شده، عام می گوید کفاره ندارد و صحیحه محمد بن مسلم می گوید کفاره دارد، بعد از تعارض به اصل برائت مراجعه می کنیم، این همین بیان مرحوم خوئی است.

مراد مرحوم آقای حکیم را به گونه ای می توان تقریب کرد اما عبارت از این قاصر است، و آن این است که

در عامین من وجه که یک جا مجمع دو عنوان است، همیشه بین دو عام تساقط نمی شود، گاهی یکی از آنها نسبت به مجمع نصوصیت یا ظهور قوی دارد که باید آن عام یا مطلق را بپذیریم و از طرف مقابل رفع ید کنیم، و در مسئله جاری نسبت به اینکه ضرر به خود او داشته باشد، روایت علت آورده و گفته «لانهما لا تطیقان الصوم»، قدر متیقن یا فرد ظاهر این است که خود او مشکل دارد، نمی شود مجمع عنوانین را از مفاد صحیحه محمد بن مسلم خارج کرد، پس، از آن عام دیگری که می گوید خائف علی نفسه کفاره ندارد، خارج می کنیم، اینگونه می توان مراد ایشان را تقریب کرد اما عبارت ایشان قاصر است، ایشان تعبیر می کند که لا یکفی فی قیاس المقام علیه، شاید ایشان بخواهد بگوید لا یکفی اینکه قیاس را در اینجا پیاده کنیم و در نتیجه بگوئیم که کفاره ندارد، اینجا باید به دلیل صحیحه محمد بن مسلم کفاره را اثبات کرد.

ص: ۱۰۱

مطلب کلی این است که بحثی سابقاً گذشت،

بعضی از مطالب اینجا سابقاً گذشته و بعضی از آنها را حالا بحث می کنیم، یکی از مواردی که افطار جایز است، حامل مقرب التی یضرها الصوم أو یضر حملها فتفطر و تتصدق و تقضی بعد ذلک، سابقاً درباره «تفطر» بیانی بود که در مورد کسی که مریض نیست به چه دلیل بگوئیم، آیه شریفه درباره مریض اجازه روزه نگرفتن داده، اما چرا حامل مقرب که مریض نیست، می

تواند روزه نگیرد؟ از ادله می فهمیم که شخص مریض یا سالمی که در اثر روزه مریض می شود، لازم نیست روزه بگیرد.

برای تعدی از مریض به سالمی که در اثر روزه مریض می شود، دو بیان وجود دارد ؛

مرحوم آقای حکیم بیانی و مرحوم آقای خوئی بیانی دیگر دارد که اگر این بیانات بخواهد مورد مناقشه واقع نشود، باید با تغییری ذکر شود.

بیان مرحوم آقای حکیم

آنجا این است که به این دلیل گفته اند که بر مریض لازم نیست روزه بگیرد که مریض مرتبه ای از مرض را دارد و اگر روزه بگیرد، مرتبه ای دیگر به او اضافه می شود و شارع به خاطر این افزایش مرتبه فرموده که جایز یا واجب است که روزه نگیرد، عرف از این جواز یا وجوب در اثر افزایش می فهمد که این جواز یا وجوب در صورت احداث مرض نیز وجود دارد.

بیان مرحوم آقای خوئی

این است که دلیل اینکه فرموده واجب است که مریض روزه نگیرد، این است که اگر روزه بگیرد، مرض او ادامه پیدا می کند، و اگر شارع برای دوام حکم کند که روزه نگیرد، عرف می فهمد که برای حدوث نیز همین حکم وجود دارد.

ص: ۱۰۲

اما هر دو بیان ناقص است،

به خاطر اینکه ضرر صوم در آنجا به شدت خود مرض اختصاص ندارد، ظاهر بیان مرحوم آقای حکیم این است که ارفاق شارع در مورد مریضی است که صوم منشأ اشتداد شود، با اینکه مرحوم سید در متن فروض مختلفی مانند اشتداد و دوام و شدت الم ذکر کرده و می گوید در تمام این فروض به مریض ارفاق شده، مرحوم آقای حکیم فقط صورت اشتداد را عنوان کرده و کأنه ملاک را اشتداد گرفته و مرحوم آقای خوئی فقط دوام را میزان گرفته، با اینکه اشتداد و دوام میزان نیست و معیار اوسع از اینها است و آن قبلاً گذشته، با آن تقریب هر دو بیان ناقص است.

اما اگر اینگونه تقریب کنیم که

دلیلی که گفته مریض واجب نیست روزه بگیرد، صورت اشتداد و دوام را که شامل است، این دو صورت که نفی نشده، گویا مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی به یکی از این دو صورت منحصر کرده اند که آن اشکال مطرح می شود، ما منحصر نمی کنیم، می گوئیم اگر آن دو صورت را شامل شود، موضوع مورد بحث حل می شود، به خاطر اینکه این منشأ می شود که شدت پیدا کند و مرتبه ای پدید می آید، حالا اگر این مرتبه احداث شد، همانطور که در فرض شدت یا دوام شارع ارفاق کرده، و لو به آنها منحصر نیست اما در مورد بحث که حامل می خواهد روزه بگیرد، برای او یکی از آن مشکلات پدید می آید، اگر روزه بگیرد، احداث می شود، ما به وسیله احداث می توانیم بگوئیم که اینجا نیز فرض احداث مرض است، یا گاهی احداث یا افزایش مرض نیست اما فشار مضاعفی بر مریض وارد می شود، در اینجا نیز از ادله استفاده کردیم که کافی است، لذا به این جهت می توانیم بگوئبم به دلیل اینکه بر حامل مقرب این بار مضاعف هست، افطار جایز است.

ص: ۱۰۳

بحث دیگر این است که اگر این مطلب را درباره مریض گفتیم، اگر کسی مریض نیست و احداث مرض نیز نمی شود اما ضرر دارد، این در متن عروه هست که اگر موجب ضرر شد، روزه صحیح نیست، اما مرحوم آقای حکیم اینجا توضیحی نمی دهد و درباره ضرر بحث نمی کند، و مرحوم آقای خوئی از بعضی روایات دیگر که عنوان مرض صدق نمی کند و عنوان ضرر صدق می کند، استفاده کرده که اگر احداث ضرر نیز بشود، همین حکم را دارد و افطار هست، حالا آنجا نیز ان قلت و قلت هست اما دوباره وارد آن مباحث نمی شویم، مطلبی که اصلاً عنوان نکرده اند این است که افطار را که به وسیله آن ادله کشف کردیم، به چه دلیل کفاره داشته باشد؟ ادله ای که درباره مریض ذکر شده، آنها اثبات کفاره نکرده، اینجا که می خواهند اثبات کفاره کنند، چگونه اثبات کفاره کرده اند؟ مرحوم آقای حکیم می گوید آن عمومات شامل می شود و اثبات کفاره می کند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : ببخشید، این اثبات کفاره که عرض کردم، مربوط به بحث بعد است.

می خواهم نفی کفاره را عرض کنم، مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی قبول کرده اند که ادله اولیه نفی کفاره است، روایت محمد بن مسلم را گفته اند که مقدم می شود یا تعارض می کند، نفی کفاره را از کدام دلیل استفاده کردیم؟ درباره مریض آیه شریفه فرمود «عده من أیام اخر»، با اینکه در مقام بیان بود، اثبات کفاره نکرد، آنجا می فهمیم که مریض کفاره ندارد و فتوا نیز همینطور است، اما حامل مقرب که مریض نیست، با ادله اثبات کردیم که او نیز جواز افطار دارد، اما فقط جواز افطار را نمی خواهیم بحث کنیم، می خواهیم بگوئیم که از ادله اولیه استفاده می شود که کفاره نیز ندارد، بعد با این دلیل تعارض می کند، مرحوم آقای خوئی عامین من وجه می گیرد و مرحوم آقای حکیم به روایت محمد بن مسلم اخذ می کند، در این بحث دلیلی نیاورده اند که بگویند از ادله عامه استفاده کردیم که کفاره نیز ندارد، ایشان به عنوان اصل مسلم فرض کرده اند که کل من خاف علی نفسه لا کفاره علیه، هیچ دلیلی بر این مطلب نبود، مریضی که مرض او عارضی باشد که زود برطرف شود، لا کفاره علیه، برای این دلیل هست، غیر از این دلیلی نداریم.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : مرحوم آقای حکیم عموم را قبول کرده، می فرماید : «و انتفاء الکفاره فی المریض و کل من خاف علی نفسه لا یکفی فی قیاس المقام علیه»، اصلاً در غیر مریض برای نفی کفاره دلیل نداریم، درباره مریض به وسیله آیه قرآن دلیل بر نفی کفاره داریم.

بنابراین، ظاهر روایت محمد بن مسلم که دلالت می کند که کفاره هست، هیچ معارضی ندارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر حامل مقرب باشد، به وسیله همین روایت و اطلاق روایت حکم می کنیم که کفاره دارد.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : در غیر حامل مقرب ممکن است دیگران به اصل برائت تمسک کنند و به نظر مختار بسیار بعید است که به زن بگویند باید قضا کند و کفاره بپرازد اما مرد آزاد است و فقط قضا کند و کفاره ندارد، ممکن است بگوئیم که عرف می فهمد که مرد نیز کفاره دارد.

و علاوه، ممکن است بگوئیم که صحیحه محمد بن مسلم که اثبات کفاره کرده، در غالب موارد زن مریض نمی شود اما در اثر روزه به سختی بسیار بیش از اندازه ای دچار می شود که تحمل آن برای او دشوار است، ممکن است بگوئیم به دلیل اینکه غالب موارد سختی بیش از اندازه هست، اگر در مواردی مرض حاصل شده باشد، حکمتاً است که در بسیاری از موارد هست، لذا به طور کلی گفته اند که باید فدیه نیز بپردازد، ممکن است این را در مرد نیز در جائی که ایجاد مرض نمی شود و در غالب موارد مرد نیز دچار سختی بیش از اندازه و خارج از تحمل شود، بگوئیم، حالا به این کاری ندارم، خلاصه، می خواهم بگویم که موردی که آقایان نفی کفاره کرده اند، هیچ دلیلی برای نفی کفاره در مسئله جاری نیست، روایت صحیحه اثبات نفی کفاره می کند، به ظهور آن اخذ می کنیم، اگر توانستم، نسبت به مرد نیز می گوئیم که اگر مرد نیز در این جهت مشابه زن باشد، همین حکم را دارد، و اگر نتوانستیم، اصل برائت جاری می کنیم، پس، فعلاً با ماتن در این جهت که می گوید قضا و کفاره دارد، نسبت به کفاره موافقت کردیم.

بعد تعبیر می کند : «و تتصدق من مالها بالمد أو المدین»،

این را گفته اند که ظاهر اینکه به زن خطاب و امر کرده، این است که مسئول خود او است، این «من مالها» همانطور که مرحوم آقای خوئی فرموده اند، مسامحه در تعبیر است، لازم نیست از مال خودش بپردازد، مسئول او است که باید آن را از مال حلالی بپردازد. و در «بالمد أو المدین» دو احتمال هست ؛ یکی این است که مراد علی الخلاف است، و دوم این است که مراد تخییر است، به خاطر اینکه بعضی در جمع بین ادله به نحو تخییر گفته اند و بعضی گفته اند روایت مدین تصحیف شده، «و تقضی بعد ذلک».

مشهور قائل به قضا شده اند

و روایت محمد بن مسلم نیز اثبات قضا کرده و در خلاف دعوای اجماع کرده، اما در مقابل مشهور مرحوم آقای حکیم می فرماید از مرحوم علی بن بابویه و مرحوم سلار نقل شده که گفته اند قضا ندارد. البته منکرین قضا فقط اینها نیستند و عده ای قائل به عدم قضا شده اند ؛ در مقنع و رساله مرحوم علی بن بابویه که نقل می کنند و فقه رضوی و جمل العلم مرحوم سید مرتضی و شرح جمل که در شرح جمل دعوای اجماع کرده و مراسم مرحوم سلار گفته اند که قضا ندارد، مرحوم راوندی در فقه القرآن نیز در مورد کسی که خوف بر ولد دارد، گفته که قومی قائل به این شده اند که قضا و کفاره ندارد، شاید کلام مرحوم ابی الصلاح حلبی و مرحوم شیخ در نهایه نسبت به ضرر به ولد این باشد که قضا و کفاره ندارد، به خاطر اینکه چیزی استفاده نمی شود، ممکن است که مرحوم شیخ و مرحوم ابی الصلاح از جمله آن قومی باشند که قائل هستند، قائلین دیگری نیز هست و به مرحوم سلار و مرحوم علی بن بابویه اختصاص ندارد.

برای قول مقابل مشهور که با وجود روایت برای اثبات قضا نفی قضا کرده اند، وجوه مختلفی گفته شده،

مرحوم آقای خوئی وجهی را ذکر می کند و بعد می گوید این وجه درستی نیست، بهتر بود که این وجه ذکر نمی شد، ایشان می فرماید که از صحیحه محمد بن مسلم نفی قضا را استفاده کرده اند، در حالی که صحیحه محمد بن مسلم اثبات قضا کرده است. حتی احتمال وجه بودن نیز در این نیست. وجه دیگری حدائق نقل می کند، می گوید که فقه الرضا در نزد مانند مرحوم علی بن بابویه ثابت بوده که کتاب حضرت رضا علیه السلام است و به آن اعتماد کرده اند و بر اساس آن که در آن به لا قضاء تصریح شده، فتوا داده اند. این نیز درست نیست، به طور قطع مرحوم صدوق که در مقنع گفته، فقه الرضا را کتاب امام رضا علیه السلام نمی دانسته، مرحوم صدوق در سرتاسر کتب خود اصلاً به کتاب فقه الرضا استناد نکرده و اسمی از آن نبرده، در سرتاسر عیون اخبار الرضا که روایات منقول از حضرت رضا علیه السلام را نقل کرده، فقه الرضا را در آنجا نیاورده است. وجه دیگری در ریاض و مستند و کتاب های متأخر هست، گفته اند محمد بن جعفر عن أبی عبد الله علیه السلام روایتی هست که آنجا اقتصار کرده و صدقه را گفته و قضا را نگفته است. این روایت درباره ماه مبارک رمضان نیست و درباره کسی است که شهرین را نذر کرده و بعد نسبت به این نذر مشکل پیدا کرده، حضرت فرموده اند که صدقه بده و اسمس از قضا نبرده اند، این روایت از نظر دلالت مورد بحث قرار گرفته، مرحوم نراقی در مستند و دیگران اشکال سندی نکرده اند و اشکال دلالی کرده اند، اما ریاض اشکال دلالی نکرده و اشکال سندی کرده، ایشان که اشکال دلالی نکرده، می گوید اطلاق دارد، شاید مراد از اطلاق این باشد که شامل این می شود که یکی از دو ماه مورد نذر او ماه مبارک رمضان باشد، اطلاق اقتضا می کند که اگر ماه مبارک رمضان نیز داخل باشد، صدقه کفایت کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۳ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارک رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن را پی می گیرند.

بحث درباره قضاء روزه حامل مقرب بود،

مشهور قائل به قضا هستند و عده ای منکر قضا هستند، دلیل مشهور روشن است و آن صحیحه محمد بن مسلم است.

برای قول نافین قضا که مرحوم سید مرتضی و مرحوم ابن براج و مرحوم علی بن بابویه و مرحوم صدوق و مؤلف فقه رضوی و مرحوم سلار هستند، بعضی از وجوه ذکر شده و بعضی از وجوه را نیز من عرض می کنم.

وجه اول این است که مرحوم صاحب حدائق می فرماید که دلیل نافین فقه رضوی است

و مرحوم علی بن بابویه و قدماء به فقه رضوی اعتماد می کردند و ثابت است که این کتاب حضرت رضا علیه السلام است. عرض کردم که به طور قطع و یقین مرحوم علی بن بابویه و مرحوم صدوق این کتاب را از حضرت رضا علیه السلام نمی دانستند، مرحوم صدوق در عیون که اخبار حضرت رضا علیه السلام را نقل می کند و در هیچکدام از کتاب های خود حتی یک مورد اسمی از این کتاب نیاورده و به استناد این کتاب فتوا نداده است.

وجه دوم را مرحوم صاحب ریاض و مرحوم نراقی در مستند قائل شده اند و آن روایت محمد بن جعفر عن موسی بن جعفر علیه السلام است،

ص: ۱۰۸

مفاد روایت این است که زنی نذر کرده دو ماه روزه بگیرد «فوضعت حملها و أدرکها الحمل فلم یقوی علی الصوم»، حضرت در اینجا فقط صدقه را فرموده اند، در این روایت که در مقام بیان است، از اقتصار به صدقه معلوم می شود که تمام ما هو الواجب همین است. این روایت از نظر دلالت و سند مورد بحث است، مرحوم صاحب ریاض اشکال سندی کرده و از نظر دلالت اشکال نکرده و می فرماید اطلاق روایت مورد بحث را شامل است، و مرحوم صاحب مستند اشکال سندی نکرده و از نظر دلالت اشکال کرده، و مرحوم آقای حکیم نیز تعبیری دارد که محتمل است که ایشان نیز اشکال سندی نمی کند، می فرماید «الصحیح عن محمد بن جعفر»، البته درباره این تعبیر بحث می کنیم ام ایشان هیچ مناقشه ای درباره سند نکرده و ظاهر آن این است که ایشان اشکال سندی نمی کند و در دلالت و جمع بین الدلیلین اشکال کرده، تعبیر می کند که این درباره مورد بحث نیست و علاوه، چنین قوتی ندارد که ظهور روایت محمد بن مسلم را تغییر دهد و قضاء حمل به استحباب شود، به

ظاهر روایت محمد بن مسلم اخذ می کنیم و از ظهور سکوتی این رفع ید می کنیم.

از نظر سند

مرحوم صاحب ریاض و مرحوم آقای خوئی می فرمایند از نظر سند درست نیست و مرحوم مجلسی اول در شرح فارسی و عربی من لا یحضر خبر تعبیر می کند، محمد بن جعفر توثیق نشده است، اما مرحوم نراقی در مستند صحیحه تعبیر می کند و در کلام مرحوم آقای حکیم دو احتمال وجود دارد ؛ یکی این است که به تبع مرحوم نراقی تعبیر کرده و ایشان نیز می خواهد صحیحه بداند، و لذا اشکالی درباره سند ذکر نکرده، و احتمال دیگر این است که بین تعبیر «صحیحه» و «الصحیح عن» فرق وجود دارد، معنای تعبیر صحیحه أبی سیار این است که تمام اسناد روایت صحیح است و ابی سیار نیز صحیح است، و معنای الصحیح عن أبی سیار این است که تا ابی سیار سند صحیح است و درباره ابی سیار ساکت است، این در درایه شهید ثانی هست که از تعبیر «الصحیح عن» یا «الصحیح الی» استفاده می شود که تا آن شخص صحیح است اما درباره خود آن شخص چیزی استفاده نمی شود و از جای دیگر باید معلوم شود، و گاهی الصحیح تعبیر می شود، روایت صحیح کاملی است، مثلاً الصحیح عن زراره گفته می شود، روایت صحیحی است که زراره نقل کرده یا روایتی است که تا زراره صحیح است و صحت زراره نیز معلوم است، هر دو جور می توان معنا کرد، «الصحیح عن» در دو مورد به کار می رود ؛ یکی در موردی است که روایت تمام قسمت های سند صحیح کامل است، و دوم در موردی است که تا آن شخص صحیح است و صحت خود آن شخص ثابت نیست، مرحوم صاحب حدائق در بعضی از موارد از این مصطلح علم درایه غفلت کرده و به مرحوم صاحب مدارک اشکال می کند که گاهی از مسمع بن عبد الملك ابو سیار صحیح و گاهی حسنه تعبیر می کنید، ایشان توجه نکرده که این اختلاف تعبیر به این خاطر است که در جائی روایت را حسنه ابو سیار می گوید، ابو سیار را حسنه می داند، اما در مواردی که صحیح تعبیر کرده، الصحیح عن مسمع بن عبد الملك گفته است، به هر حال، عبارت مستمسک قابل وجهین است اما به خاطر اینکه ایشان اشکال سندی نکرده و سراغ جهات دیگر رفته، به نظر می رسد که ایشان نمی خواهد سند را اشکال کند و می خواهد صحیح بداند، احتمال دارد که از مستند مرحوم نراقی تبعیت کرده باشد. حالا با اینکه کسی محمد بن جعفر را توثیق نکرده و اصلاً معلوم نیست که چه کسی است، چرا مرحوم نراقی صحیحه محمد بن جعفر گفته است؟ احتمال هست، البته این احتمال در مورد کلام مرحوم آقای حکیم بعید است، و آن این است که راوی از محمد بن جعفر، ابن مسکان است که مرحوم کشی در مورد او گفته «أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنه»، و قبل از او نیز سند صحیح است، از قبیل کسانی است که صح عن ابن مسکان این روایت، و اصحاب نیز تصحیح کرده اند، ایشان مطابق تصحیح اصحاب که مرحوم کشی دعوای اجماع کرده، اینگونه تعبیر کرده باشد، اما مرحوم آقای حکیم تعبیر نکرده، اگر بر اساس ابن مسکان تصحیح شده بود، مناسب این بود که اشاره ای می کرد، حالا نمی دانم که روش مرحوم نراقی چه بوده و مقید بوده یا نبوده، اما امثال این متأخرین اینگونه تعبیر می کنند که «و روایه ابن مسکان الذی أجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عنه عن محمد بن جعفر قال»، اگر بخواهند اشاره به صحت کنند با این خصوصیت افهام می کنند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : لوامع صاحب قرانی و روضه المتقین گفته اند که و لو خود راوی تصحیح نشده اما به دلیل اینکه ابن مسکان که از اصحاب اجماع است، از او روایت می کند، لذا باید با روایت معامله صحت کنیم.

پس، یک اشکال از ناحیه سند است که مرحوم آقای خوئی از ناحیه سند اشکال می کند، منتها این مسئله مبنائی است که اصحاب اجماع را به این وسعت بپذیریم یا نپذیریم، نظر مختار نیز در این جهت موافق با مرحوم آقای خوئی است که اینطور نیست که از اصحاب اجماع ابن مسکان را بپذیریم و روات بعدی را نگاه نکنیم، مرحوم آقای خوئی هیچکدام از اصحاب اجماع را قبول ندارد اما به نظر مختار اگر صفوان و ابن ابی عمیر و بزنطی نقل کنند، روات بعدی را نگاه نمی کنیم اما بقیه اصحاب اجماع اینطور نیستند، لذا از نظر اینکه روایت صحت سند ندارد، با مرحوم خوئی موافق هستم.

و از نظر دلالت

توضیحی داده نشده که روایت که می گوید «جعلت علی نفسها صوم شهرین»، چگونه ایشان به اطلاق استناد کرده، به نظر می رسد که نظر ایشان این است چه بسا به دلیل اینکه ماه شعبان المعظم و رمضان المبارک ار ممتازترین ماه ها برای روزه است، اشخاص نذر می کنند که این دو ماه را روزه بگیرند، می گوید اطلاق «جعلت علی نفسها صوم شهرین» شامل نذر روزه در این دو ماه را نیز شامل است، و در این روایت اسمی از قضا نبرده است. اما این اشکال وارد نیست، درست است که سکوت از قضا دلالت می کند که بیش از صدقه واجب نیست، اما این نسبت به اصل سؤال است که استفاده می شود چیزی غیر از صدقه نیست، حالا کسی که جعلت علی نفسها صوم شهرین، در روایات هست که اگر گفتند کسی نذر کرده بود روزه بگیرد، می گوئید کفاره او کفاره ماه مبارک رمضان است یا کفاره حلف و یمین است علی الخلاف، اگر سؤال کنند اینطور پاسخ می دهید، حالا اگر کسی که نذر کرده روزه بگیرد و مخالفت کرده، اگر منظور او خود ماه مبارک رمضان بود، اطلاق شامل این می شود، کسی که خلاف نذر انجام داده، ممکن است که از جهت دیگر نیز خلاف انجام داده باشد و ممکن است که از ناحیه نذر خلاف کرده باشد، هر دو صورت را می گیرد، حالا در اینجا اگر کسی گفت اگر کسی خلاف نذر کرد، فلان مقدار کفاره او است، معنای آن این است که اگر مخالفت نذر او در ماه مبارک رمضان نیز بود که از ناحیه ماه مبارک رمضان نیز مخالفت بود، اینجا باید بگوئیم که به دلیل اینکه آنجا گفته بود کفاره یمین هست، آیا بگوئیم اینجا به دلیل اینکه سکوت کرده، اصلاً کفاره ماه مبارک رمضان نیست؟ ما می گوئیم از ناحیه خلاف نذر انجام دادن صدقه دارد، حالا اگر با چیز دیگری نیز منطبق شد و خلاف ماه مبارک رمضان را نیز انجام داد، این حکم خود را در جای خود دارد، سکوت فقط این مقدار دلالت دارد که از ناحیه جعلت علی نفسها فقط صدقه هست، اما اگر روزه ماه مبارک رمضان را که وجوب ذاتی دارد، انجام نداد، ملازمه ندارد که جواب برای این نیز باشد، پس، نمی توانیم بگوئیم که اطلاق اقتضا می کند که شامل ماه رمضان نیز باشد و سکوت از قضا دلالت بر عدم قضا دارد.

ص: ۱۱۰

دلیل دیگری که به نظر می رسد و به احتمال قوی نظر آنها به همین باشد، این است که اینها خواسته اند که آیه شریفه «الذین یطیقونه» را شامل این مورد بدانند، سابقاً نیز همین را عرض کردم، گفته اند آیه شریفه اول نسبت به کسی که هیچ عذری ندارد، می فرماید که باید روزه ماه مبارک رمضان را بگیرد، و بعد در مورد کسی که در ماه مبارک رمضان مشکل دارد و در غیر ماه مبارک رمضان مشکل ندارد، می فرماید بعد از ماه مبارک رمضان روزه بگیرد، و بعد در مورد کسی که معذور است اما مریض نیست و چندان نیز سالم نیست که در ماه مبارک رمضان هیچ مشکلی نداشته باشد، می فرماید «علی الذین یطیقونه فدیه» که بیش از فدیه چیز دیگری واجب نیست، این در مقام بیان است، من عرض می کردم که «الذین یطیقونه» به دلیل اینکه در سیاق معذورین واقع شده، معذوری که به سختی زیادی دچار می شود، تمام وظیفه او فدیه است، و فرض این است که حامل مقرب مریض نیست و حد اکثر این است که بعضی از افراد آن مریض می شود، افطار اجماعاً جایز است، اما کفاره و قضا بحث دیگری است که به جواز افطار ربطی ندارد، در مورد کسی که مریض نباشد و سالم کامل نیز نباشد، گفته معذور است، کفاره بدهد، حامل مقرب نیز از این قبیل است، و مرحوم سید مرتضی که به آیات قرآن استناد می کند و اینجا قائل شده که غیر از کفاره چیز دیگری ندارد، گفته که آیه قرآن این مورد را شامل نمی شود و از طرفی مسلماً معذور است و می تواند افطار کند، از قبیل «الذین یطیقونه» دانسته و فرموده باید کفاره باید بدهد، و شرح جمل و مرحوم سلار نیز با همین موافقت کرده اند و مرحوم علی بن بابویه و مرحوم صدوق و فقه رضوی به همین استناد کرده اند، منتها در مقابل آن صحیحه محمد بن مسلم نیز واقع شده، آیه شریفه با این بیان ظهور پیدا می کند که فقط صدقه هست اما صحیحه محمد بن مسلم می گوید صدقه و قضا هست، این یک بحث کلی است، مرحوم سید مرتضی با بودن آیات قرآن و ظواهر به یک روایت اعتماد نمی کند و مرحوم ابن براج نیز تابع ایشان است، آنها روشن است، اما این یک بحث کلی است که اگر امر دائر شد که از اطلاق لفظی صرف نظر کنیم یا از ظهور وجوب صرف نظر کنیم و به استحباب یا کلی مطلوبیت حمل کنیم، این مورد خلاف است، مشهور نوعاً تقیید و اطلاق قائل هستند، لذا اینجا نیز به صحیحه محمد بن مسلم اخذ کرده اند، اگر «الذین یطیقونه» نیز شامل بود، به وسیله این روایت از آن رفع ید کرده اند، و بعضی در ظهور هیئتی این روایت تصرف کرده اند و به اطلاق آیه شریفه اخذ کرده اند، به نظر می رسد که نظر مشهور و نظر مخالفین به این جهات باشد و برای وجوه دیگری که ذکر شده، نباشد.

ص: ۱۱۱

پس، تا اینجا به نظر مختار نیز اقوا این است که به روایت محمد بن مسلم اخذ کنیم و اثبات قضا و کفاره کنیم.

بحث دیگر این است که

آیا این قضا و کفاره در خصوص حامل مقربی است که بر خود او ضرر داشته باشد یا مخصوص به ضرر به ولد است یا اعم از هر دو است، مرحوم آقای خوئی مخصوص به ضرر به ولد می داند، ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی و مرحوم ابی الصلاح حلبی این است که مخصوص به ضرر به حامل مقرب است، و دیگران اعم می گویند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۴ آبان ماه ۸۹/۰۸/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در موارد عدم وجوب روزه ماه مبارك رمضان بود. در این جلسه، استاد دام ظله، بحث حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن را پی می گیرند.

بحث در این بود که قضائی که در روایات برای حامل مقرب اثبات شده، مخصوص ضرر بر ولد یا بر خود او یا اعم از هر دو صورت است،

در عروه می فرماید در هر دو صورت قضا و کفاره دارد، مرحوم آقای خوئی می فرماید قضا مخصوص به صورت ضرر بر ولد است، و ظاهر کلام مرحوم شیخ در نهایه و مرحوم ابو الصلاح حلبی اختصاص قضا به صورت ضرر بر خود او است.

دلیل برای تعمیم اطلاق صحیحه محمد بن مسلم است

که می گوید برای حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن افطار جایز است و کفاره و قضا دارد.

ص: ۱۱۲

دلیل کلام مرحوم آقای خوئی این است که

هر جا خوف بر خود باشد، قضا و کفاره هست و در این جهت خصوصیتی در حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن نیست، از اینجا معلوم می شود که مراد خوب بر خود حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن نیست و مراد خوف علی الولد است.

شبهه این است که

اگر این اشکال باشد، هر جا خوف بر ولد باشد، همین حکم را دارد و در این جهت خصوصیتی در حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن نیست، چه فرقی بین دو صورت هست که ایشان این را نقض می کند و می فرماید بنابراین، اگر خوف بر خود باشد، قید

لغو می شود؟ علت اینکه در روایت اینگونه ذکر شده، این است که درست است که ملاک ضرر است اما در موقعی که مقرب یا قلیله اللبن باشد، معمولاً ضرر هست و این معمول در مورد دیگری نیست و به این خاطر این ذکر شده، مانند اینکه گفته شود انار ترش نخورید، به خاطر اینکه مریض می شوید، مرض که اختصاص به انار ترش ندارد، چرا قید مریض را آوردند؟ پاسخ همین است که به حسب معمول مریض شدن در انار ترش هست و در غیر انار ترش نیست، اینجا نیز در حامل مقرب غلبه خوف هست و قبل از آن چنین غلبه ای نیست، یا برای مرضعه که شیر او کم است، بسیار سخت است و حتی به غش و بی حالی منجر می شود، پس، این قرینه نمی شود که مراد خصوص صورت علی الولد است، مرحوم آقای خوئی این را در حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن شاهد آورده، در حالی که شاهد نیست.

دلیل ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی و مرحوم ابو الصلاح حلبی این است که

می فرماید «الحامل المقرب و المرضع القلیله اللبن لا ـ جناح علیهما أن تفطرا لانهما لا تطیقان الصوم» و بعد می فرماید قضا و صدقه دارد، این علت در مورد

ص ۱۴۳۰

ضرر به خود مادر است و در مورد ولد نیست، ممکن است کسی بگوید که اگر نظر مرحوم شیخ همین معنای ظاهر ابتدائی باشد، به این جهت فتوا داده است.

اما حق با مشهور است که قائل به اطلاق شده اند و می گویند بین دو صورت فرقی نیست،

به خاطر اینکه به حسب غلبه بر خود حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن سختی لا یتحمل است، اگر ضرر مستقیم به آنها باشد، از آن ناحیه سختی بر آنها است، و اگر ضرر مستقیم به آنها نباشد و بچه ناآرامی کند یا ضعیف یا مریض متولد شود، به این لحاظ مادر نیز ناآرام و ناراحت می شود، اینها جدای از مادر نیست و مادر نیز از نظر جسمی یا روحی متأثر می شود و مشکل بچه مشکل او نیز هست، لذا حق با مشهور است، و قبلاً نیز عرض کردم که اینکه مریض قضا دارد و کفاره ندارد، موضوع آیه شریفه کسی است که خودش مریض باشد، اما اگر مریض می شود یا به سختی لا ـ یتحمل دچار می شود، افطار جایز است، مرحوم آقای خوئی برای جواز افطار ادله ای ذکر کرده، اصلاً به آن ادله نیز نیازی نبود، اجماعی است که افطار جایز است، بحث در کفاره و قضا است، آیه شریفه که درباره مریض حکم به قضا کرده که ظاهر کالصریح است که کفاره ندارد، دلیلی نداریم که موردی نیز که مریض نیست اما مریض می شود یا به سختی لا یتحمل دچار می شود، همین حکم را داشته باشد، خلاصه، مورد این روایت حامل مقرب و مرضعه قلیله اللبن است، فرضاً اینها منشأ ضرر شده باشد، افطار جایز است، اما اینکه مریض کفاره دارد و کفاره ندارد، اگر چنین شخصی مریض شود، قضا و کفاره دارد، ابتداءاً اگر مریض باشد، کفاره ندارد، اما اگر حادث می شود، جواز افطار هست و قضا و کفاره دارد، فقهاء بین مرض موجود و مرض حادث تفکیک کرده اند و اشکال عقلی ندارد و از آیه شریفه نیز این مقدار نمی توانیم استفاده کنیم، از مجموع ادله و اجماع جواز استفاده می شود، اما دلیلی نداریم که هر دو مورد از همه جهات حکم واحدی داشته باشند، پس، نظر مختار همان نظر مشهور است که مطلقا چه حامل مقرب به وسیله روزه مریض شود یا به سختی لا یتحمل دچار شود، قائل شده اند که قضا و کفاره دارد، این بحث تمام است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : اگر حرج باشد، روزه را نیز برمی دارد، لا حرج بر همه اینها حکومت دارد، حرج شخصی را که دیگران نیز می گویند و به نظر مختار حرج نوعی نیز چنین است.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : حرجی که اینگونه باشد که به طور نادر اتفاق می افتد، قضا ثابت است، اما در فدیه به دلیل خاصی نیاز است که این ادله شامل آن نیست.

و اما مرضعه قلیله اللبن که افطار برای او جایز است و قضا و کفاره دارد،

قید قلیله برای همین است که خوف و آن مشکل به حسب معمول در کم بودن لبن است، وقتی کودک با کمی شیر مادر با ولع بسیار ناشی از گرسنگی به دریافت شیر می پردازد، مادر سختی شدیدی را از عمق جانش متحمل می شود و چه بسا منجر به غش و بی حالی منجر می شود، در حصول ضرر بین قلیله و غیر قلیه فرق هست، اگر ضرر حاصل شد، اشکالی نیست، بحث در حصول ضرر است، در «لانهما لا تطیقان الصوم» به حسب نوع بین قلیله و غیر قلیله فرق هست.

ص ۱۴۳۱

مباحثی اینجا هست، اگر مرضعه دیگری پیدا شد، جواز افطار مورد اختلاف است، یکی از مناشی ء بحث روایتی است که در اینجا وارد شده، سند روایت این است که

در سرائر مرحوم ابن ادریس هست «نقلاً من کتاب مسائل الرجال روایه أبی عبد الله أحمد بن محمد بن عبید الله بن الحسن بن عیاش الجوهری و روایه عبد الله بن جعفر الحمیری رضی الله عنه عن علی بن مهزیار»، عبد الله بن جعفر حمیری کتاب مسائل الرجال و مکاتبات به حضرت هادی علیه السلام دارد، و ابن عیاش جوهری نیز رجالی دارد که روات از معصومین را اماماً اماماً آورده و اصحاب حضرت باقر علیه السلام و حضرت صادق علیه السلام و حضرت هادی علیه السلام را ذکر کرده، رجال ابن عقده اینگونه است که شخصی از اصحاب حضرت صادق را عنوان کرده و یکی دو حدیث از احادیث او را در شرح حال او آورده، ابن عیاش جوهری نیز کتابی دارد که روات هر امامی را ذکر کرده و دیگر در آنجا تفصیل نیست که مانند ابن عقده بوده یا نبوده، حالا- این تعبیری که ایشان دارد، می گوید روایه جوهری و روایه حمیری، مراد چیست؟ مرحوم ابن ادریس که در مستطرفات سرائر روایاتی را انتخاب کرده، یک احتمال این است که از دو کتاب جوهری و حمیری اخذ کرده است، مبعد این احتمال این است که درست است که رجالی نوشته و نسبت به هر امام معصومی رجال آن امام را ذکر کرده و محتمل نیز هست که روایاتی را که راوی مثلاً- از امام هادی علیه السلام نقل کرده، آورده باشد، اما اسم کتاب او مسائل الرجال و مکاتباتهم نیست، کتابی که مرحوم نجاشی به این نام ذکر می کند، کتاب حمیری است، این تقریب می کند که از کتاب حمیری اخذ شده، منتها حمیری از آن روات مانند علی بن مهزیار روایاتی را نقل کرده، اشکالی نیست، اما ابن عیاش از کتاب حمیری نقل کرده و حمیری از آن روات نقل کرده، منتها اینجا این اشکال به ذهن می رسد که اگر در وثاقت ابن عیاش اشکال نکنیم، ابن عیاش حمیری را درک نکرده، ابن عیاش در سنه ۴۰۱ قمری فوت کرده، و آخرین تاریخی که از حیات عبد الله بن جعفر حمیری هست، ۲۹۸ قمری است، از مشایخی که درک کرده، پیداست که اواخر عمر او است، در ۳۰۷ نیز پسر او محمد بن عبد الله بن جعفر کتابت و توقیعی دارد که نسبت به پدر خود رحمه الله دارد، ابن عیاش در ۴۰۱ فوت کرده، این از

کسی که حدود یکصد سال قبل فوت کرده، نمی تواند مستقیماً روایت کند و واسطه می خورد، از این ناحیه ممکن است اشکالی به ذهن برسد. اما با مراجعه به موارد مختلف، روایتی که ابن عیاش نقل می کند، به وسیله احمد بن محمد بن یحیی العطار است، و این احمد بن محمد بن یحیی العطار کتاب حمیری را نقل می کند، و ابن عیاش نیز از همان کتاب به وسیله احمد بن محمد بن یحیی العطار نقل کرده، منتها احمد بن محمد بن یحیی العطار از مشایخ اجازه و روایت است، مرحوم آقای خوئی نوعاً این را قبول ندارد و به نظر مختار مورد قبول است، از این ناحیه اشکالی نیست.

ص: ۱۱۵

روایت این است : «عن علی بن مهزیار قال کتبت الیه یعنی علی بن محمد علیهما»،

به خاطر اینکه مسائل الرجال و مکاتباتهم الی هادی علیه السلام، «أسأله عن امرأه ترضع ولدها و غیر ولدها فی شهر رمضان فیشتد علیه الصوم و هی ترضع حتی یغشی علیها و لا تقدر علی الصیام، أ ترضع و تفطر و تقضی صیامها اذا أمکنها أو تدع الرضاع و تصوم، فان کانت ممن لا ـ یمکنها اتخاذ من ترضع ولدها فکیف تصنع؟ فکتب ان کانت مما یمکنها اتخاذ ضئر، استرضعت لولدها و أتمت صیامها، و ان کان ذلک لا یمکنها أفطرت و أرضعت ولدها و قضت صیامها متی أمکنها».

مرحوم آقای خوئی

ص۱۴۳۲

می فرماید این روایت برای مختار که اگر ضرر به خود او باشد، قضا دارد و کفاره ندارد، دلالت می کند، اما مرحوم آقای حکیم این روایت را از جمله ادله این مسئله آورده، اما به نظر می رسد و شاید مراد مرحوم آقای حکیم نیز همین باشد، مرحوم آقای حکیم دلیل مسئله را یکی روایت محمد بن مسلم قرار داده که بالاطلاق هر دو را شامل می شود و دیگری این روایت قرار داده، مرحوم آقای خوئی این روایت را در عدم وجوب کفاره ظاهر دانسته، شاید نظر مرحوم آقای حکیم این است که این روایت ساکت است، مقداری از مورد را شامل است و آن که هر دو صورت را شامل است، همان روایت محمد بن مسلم است، هر دو روایت را که می آورند، لازم نیست که هر کدام همه قسمت ها را شامل باشد، همین که معارض نباشد، آوردن آن اشکال ندارد، مرحوم آقای حکیم این را معارض ندانسته، اینکه مرحوم آقای خوئی می فرماید این دلالت می کند که قضا دارد و کفاره ندارد، مرحوم آقای حکیم از این روایت اینگونه استفاده نکرده، این روایت متعرض قضا شده و از ناحیه دیگر ساکت است، علت آن نیز این است که سکوت در جائی دلیل می شود که فقط این هست و چیز دیگری نیست که سائل در سؤال خود درج نکرده باشد و در جواب بفرمایند که تکلیف او این است که قضا کند، اگر در سؤال درج نکرده بود، معلوم می شد که به چیز دیگری مکلف نیست، اما مفروض سؤال این است که آیا قضا دارد یا ندارد، حضرت درباره قضا فرموده اند که اگر می تواند خودش روزه بگیرد و اگر نمی تواند، قضا دارد، سائل قضا را در سؤال درج کرده، امام نفرموده اند تا گفته شود که چرا در جواب کفاره را نفرموده اند.

(سؤال و پاسخ استاد دام ظله) : بله این در جواز افطار است و در قضا کلام او را امضا فرموده اند، از آن استفاده می شود که قضا نیز دارد.

اما این سؤال کرده که آیا چنین شخصی قضا بگیرد یا نگیرد و حضرت فرموده اند که در یک صورت روزه بگیرد و قضا نیز ندارد و در صورت دیگری روزه نگیرد و قضا دارد، از این عبارت استفاده نمی شود که انحصاراً کفاره ندارد، بنابراین، صحیحه محمد بن مسلم به ظاهر اطلاقی خود محفوظ است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۵ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

بحث در روایت علی بن مهزیار بود که از نظر سند بحث دارد و از نظر دلالت هم مقداری بحث باید بشود.

مرحوم آقای خوئی از نظر سند چنین اشکال کرده اند که کتاب عبدالله بن جعفر حمیری که روایت علی بن مهزیار از آن نقل شده است در دست صاحب وسائل نبوده است, اما صاحب سرائر مدعی است که یک کتابی را یقین یافته است که کتاب عبدالله بن جعفر حمیری است ولی یقین او برای ما حجت نمی شود چون خودش که حمیری را که اواخر عمرش در ۲۹۸ است درک نکرده است چرا که ابن ادریس در ۵۹۴ یعنی حدود سیصد سال بعد از او فوت کرده است, منتها از راه هایی یقین یافته که کتاب حمیری است و ما دلیلی برای حجیت یقین او نداریم.

ولی این اشکال با مسلک خود ایشان در مقدمات رجالشان سازگار نیست؛ چرا که خود ایشان در مورد این اشکال که توثیقات رجالی که آنها را درک نکرده اند چگونه ما این توثیقات را معتبر بدانیم چرا که ما که یقین به اینکه حس کرده باشند و مستند به حس باشد نداریم بنابراین نمی توانیم این توثیقات را بپذیریم.

ص: ۱۱۷

ایشان چنین جواب می دهد که در شهادات, اگر یقین به حدسی بودن نباشد و احتمال داده شود که از روی حس است, ما باید آن را بپذیریم و بناء عقلاء بر این مطلب است که وقتی که کسی شهادت بدهد لازم نیست بگوید که من حس کردم, و آن شهادت متبع است مگر اینکه ثابت بشود که عن اجتهاد بوده است. و ما در مورد کسی که تعبیر به ثقهٌ می کند احتمال می دهیم که مبادی حسیه داشته باشد؛ به اینکه ثقهٌ عن ثقه عن ثقه خبر داده اند و در نتیجه مثلاً در نزد نجاشی وثاقت کسی که دویست سال قبل از او است ثابت شده باشد.

حالاـ ما این بیان را مورد اشکال می دانیم ولی اگر این بیان درست باشد, خوب چه فرقی هست بین اینکه شهادت به وثاقت بدهند یا اینکه شهادت بدهند که این کتاب, کتاب زید است؟! بلکه از نظر کاشفیت مسأله وثاقت مشکل تر است از شهادت به اینکه فلان کتاب, کتاب زید است. و غالباً کتاب هایی که فهرست نویس ها می بینند وقتی می بینند که اسم کسی پشتش

است و اسانید هم با اصل آن تطبیق می کند و قرینه ای هم که این را ابطال کند وجود ندارد, همین را در انتساب کافی می دانند. پس وقتی که ثقه عن ثقه نقل کرده باشند, که به طریق اولی روایت معتبر می شود.

پس به صرف اینکه آن زمان را درک نکرده است نمی توانیم بگوییم که یقینش حجیت ندارد, چرا که همان مناطی که در باب شهادت به وثاقت است در اینجا هم جاری است.

بله می شود این گونه اشکال کرد که در سرائر می گوید: «کتاب مسائل عبدالله بن جعفر الحمیری و روایه ابن عیاش» و ابن عیاش را که خودش درک نکرده است, واسطه می خورد و نجاشی در مورد ابن عیاش می گوید «سمع الحدیث و اکثر و اضطرب فی آخر عمره»؛ در اواخر عمرش در نقل روایات از حال اعتدال خارج شد. بنابراین اگر ثابت شود که وثاقت داشته است و قبل از اضطرابش هم بوده است, در این صورت می شود گفت که ثقه عن ثقه در موردش ممکن

است ولی ما نمی دانیم که ثقه است یا نه در مورد او نجاشی و اینها توثیق خاصی نکرده اند و این را هم نمی دانیم که این نقل قبل از اضطراب بوده باشد فقط می گوید سمع الحدیث و اکثر و اما اینکه مشایخ از او کثرت روایت داشته باشند و اعتماد به او کرده باشند در آنجا وجود ندارد.

پس خود روایت از نظر سند قدری دارای مشکل است.

و اما از نظر متن: یکی از چیزهایی که در متن روایت است این است که اگر کسی بتواند دایه بگیرد تا بچه اش را شیر بدهد وظیفه دارد که دایه بگیرد و خودش روزه اش را بگیرد و حق ندارد که خودش روزه را نگیرد و بچه را به دایه ندهد.

ولی تا زمان شهید اول ما کسی را پیدا نکردیم که این را بگوید که فرقی نمی کند که بچه خودش را شیر بدهد یا بچه دیگری را و از زمان شهید اول این تصریح هست که چه بچه خودش باشد یا رضاعی باشد, و بلکه تعبیر به «تخاف علی ولدها» و تعبیر به «تخاف علی الولد» که این هم ظاهرش همان ولد بودن است در عبارات آنها وارد شده است. بله اطلاق کلمات کسانی که تعبیر به مرضع قلیله اللبن کرده اند و همین طور اطلاق روایت محمد بن مسلم که چنین تعبیری دارد شامل هر دو صورت است. حالا ـ ما روایت را می خوانیم تا ببینیم که چه مقدار از آن استفاده می شود و آیا این تقیید را باید قبول کنیم که اگر دایه ای نباشد می تواند افطار کند یا خیر؟ چرا که در عبارات قبلی ها اصلاً این تقیید وجود ندارد و از زمان شهید اول هست, بله فقط در یک روایت که همین روایت ابن عیاش است این قید آمده است که بررسی سند آن گذشت و قابل اخذ نیست, متنش را هم می خوانیم.

ص: ۱۱۹

و اما برخی خواسته اند از روایت صحیحه محمد بن مسلم این قید را استفاده کنند که روایت چنین است «صحیحه محمد بن مسلم قال: سمعت اباجعفر علیه السلام یقول: الحامل المقرب و المرضع القلیله اللبن لاحرج علیهما ان تفطرا فی شهر رمضان لانهما لاتطیقان الصوم و علیهما ان تتصدّق... الخ».

مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خوئی هر دو از کلمه «لانهما لاتطیقان الصوم» استفاده کرده اند که معلوم است که یعنی مندوحه دیگری در کار نیست؛ یا دایه ای نیست و یا پولش را ندارند؟ چرا که اگر دایه ای باشد و پول هم داشته باشد که به دایه بدهد پس می تواند روزه را بگیرد و باید این کار را انجام بدهد. آقای خوئی می فرماید: اگر کسی در شمس نشسته است آیا می تواند بگوید که من روزه نمی توانم بگیرم؟ خوب روشن است که باید از زیر خورشید به کناری برود تا بتواند روزه را بگیرد. پس در جایی که مندوحه ای باشد «لاتطیقان» صدق نمی کند. آقای حکیم هم یک مقداری اضافه دارد و آن اینکه می گوید که استدلال به یک امر ارتکازی شده است و چنین استدلالی در جایی است که مندوحه نداشته باشد.

به نظر ما مثالی که آقای خوئی می زند مورد مناقشه است؛ فرض کنید که به کسی که در مکه است چون هوا گرم است گفته می شود که اگر نمی تواند لازم نیست که در مکه روزه بگیرد, معنای این حرف این است که با حفظ در مکه بودن اگر نتواند روزه بگیرد اشکالی ندارد. ولی این دیگر استفاده نمی شود که اگر می تواند به طائف برود و روزه بگیرد, باید این کار را بکند و روزه اش در مکه صحیح نیست.

در این روایت هم فرض کرده است که مادری است که دارد بچه را شیر می دهد و می فرماید کسی که شیر می دهد و نمی تواند روزه بگیرد لازم نیست روزه را بگیرد. و معنایش این می شود که با شیر دادن نمی تواند روزه بگیرد یعنی

ص۱۴۳۵

نمی تواند هم شیر بدهد و هم روزه بگیرد. و به عبارت دیگر معنای اینکه کسی که شیر می دهد نمی تواند روزه بگیرد, مادامی است؛ یعنی مادامی که شیر می دهد نمی تواند روزه را بگیرد, نه اینکه ذاتش نمی تواند روزه را بگیرد.

پس اینکه حکم روی ذات رفته باشد چنین ظهوری وجود ندارد و ظاهرش این است که حکم روی ذات مادامی که شیر می دهد رفته است؛ یعنی الذات مادام کونها مرضعه لاتطیق نه اینکه الذات لاتطیق, تا چنین استدلالی به روایت برای اختصاص حکم به عدم وجود مندوحه بشود.

و فرضاً هم که روایت چنین ظهوری را نداشته باشد که حکم روی ذات با وصف رفته باشد, اما ظهور در اطلاق ندارد که حکم روی ذات رفته باشد و وصف دخالت در آن نداشته باشد.

منتها آقای حکیم ارتکاز را هم اضافه کرده است؛ کانه می خواهد بگوید که ارتکاز دلالت می کند بر جایی که مندوحه نداشته باشد.

ولی ظاهر استدلال به «لانهما لاتطیقان الصوم» این است که در همه موارد برای شخص قلیله اللبن این عدم توان هست و این معنا در صورتی است که مسأله امکان استیجار و دایه گرفتن مورد نظر نباشد؛ چرا که برخی مادرها می توانند دایه بگیرند و برای ثروتمندان چنین امکانی هست مانند «تاکل الرمان لانه حامض» که در جایی چنین تعبیری صحیح است که اکثریت قریب به اتفاق رمان ها حامض باشند و الا اگر دو قسم باشند و بخشی معتنابه از آنها شیرین باشند چنین تعبیری نمی کنند, بلکه تعبیر به لاتاکل الزمان الحامض می کنند.

در اینجا هم که تعبیر به «لانهما لاتطیقان الصوم» نموده است باید مقصود ذات با وصف مرضع بودن بکنیم و بگوییم که خصوص مواردی را که متمکن از دایه نباشد را می گوید, درست نیست.

خلاصه: تمسک به این روایت برای تقیید خیلی مشکل است, در کتب هم در خیلی اشان ـ که من موارد را نوشته ام ـ تعبیر «علی ولدهما» یا «علی الولد» که این هم ظاهر در ولد خودش است دارند و اینکه شیر به دیگری بدهد در آنها نیست. و عنوان مسأله هم از زمان شهید اول در دروس عنوان شده است و اما قبل از او این مسأله را ما هر چه گشتیم, پیدا نکردیم که عنوان شده باشد.

مرحوم آقای حکیم یک وجه دیگری هم ذکر کرده است که مرحوم آقای خوئی آن را ردّ می کند و این رد درست هم هست و آن اینکه ایشان تعبیر می کند که در روایت دارد که «لاحرج علیهما» پس معلوم می شود که موضوع روایت در موردی است که اگر روزه بگیرد به حرج می افتد و این در صورتی می شود که مندوحه نداشته باشد و نتواند به دیگری بدهد؛ چون اگر بتواند به دیگری بدهد مشکلی برایش پیش نمی آید و حرجی بر او نمی شود.

خیلی جای تعجب است از آقای حکیم؛ چون اگر می فرمود که حرج صوم از او برداشته شده است, خوب حرف شما صحیح می شد که اختصاص به صورت عدم مندوحه پیدا می کند, ولی در روایت فرموده است که افطارش جهنم و مؤاخذه ای ندارد و کفاره ای ندارد می گوید لاحرج علیهما ان تفطرا... نه اینکه روزه حرجی از او برداشته شده است و این سهو عجیبی است که صورت گرفته است. آقای خوئی هم مختصر اشاره ای کرده است که لاحرج در اینجا مانند لاحرج در جاهای دیگر نیست و توضیح بیشتری نداده است.

ص: ۱۲۲

روایت بعـدی: «عن علی بن مهزیار قال: کتبت الیه یعنی علی بن محمـد علیهما السـلام اسأله عن امرأه ترضع ولدها و غیر ولدها فی شهر رمضان فیشتدّ علیها الصوم و هی ترضع حتی یغشی علیها و لاتقدر علی الصیام» این صدر و ذیل را اگر

ص۱۴۳۶

کسی ملاحظه کند چنین به نظر می رسد که زنی است که هم بچه خودش را شیر می دهد و هم بچه دیگری را شیر می دهد و قلیـل اللبن هم نیست بلکه به قـدری شـیرش زیاد است که بچه دیگری را هم شـیر می دهـد. این زن جوری است که اگر روزه بگیرد به حـال غش مبتلا می شود. راوی سؤال می کنـد که آیا می توانـد روزه را رها بکنـد و شـیر بدهـد؟ و ظاهر روایت این است که حالت غش و عـدم قدرت حتی در صورت شـیر دادن به خصوص ولد خودش یا به ولد دیگری هم برای او دست می دهـد؛ چرا که این سؤال را نکرده است که آیا بایـد در این صورت فقط بچه خودش را شـیر بدهـد و نباید بچه دیگری را شـیر بدهـد یا می توانـد هر دو را شـیر بدهد؟ از اینجا معلوم می شود که حتی اگر فقط بچه خودش را هم شـیر بدهد, دچار مشـکل می شود؛ و کسـی که اگر دو بچه را شـیر بدهد غش می کند طبعا اگر یک بچه را هم شیر بدهد, مشکله برایش پیدا می شود. پس سؤال از این می شود که اگر افطـار برایش جـایز باشـد, خوب افطـار کنـد و بچه خودش و اگر بتوانـد دیگری را هم شـیر بدهـد. «أترضع و تفطر و تقضـی صـیامها اذا أمکنهـا أو تـدع الرضاع و تصوم» و شقّ ثالثی را تصور نکرده است که رضاع بکند بچه اش را و روزه را بگیرد. از اینجـا هم معلـوم می شـود که بر رضـاع خصـوص ولـد خودش هم توان نداشـته است و مشـکله داشته است.

ص: ۱۲۳

و از سؤال استفاده می شود که چون دو صورت وجود دارد: یکی این است که امکان دایه گرفتن را دارد و دوم این است که ممکن نیست که دایه بگیرد. و صورتی که بتواند دایه بگیرد مسأله فی الجمله روشن است که می تواند دایه بگیرد و روزه بگیرد, اگر چه وجوبش را نداند. ولی گاهی این است که نمی تواند که دایه بگیرد و لذا امر دائر بین این می شود که بچه را شیر ندهد و روزه بگیرد یا اینکه روزه را ترک کند و بچه را شیر بدهد. و تعبیر حضرت هم در اینجا در مورد بچه خود اوست, یعنی بچه دیگری باشد, چنین حقی ندارد. تعبیر چنین است که «فان کانت مما لایمکنها اتخاذ من ترضع ولدها فکیف تصنع؟ فکتب: ان کانت ممن یمکنها اتخاذ ظئر استرضعت لولدها و اتمّ صیامها» یعنی لازم است این کار بشود «و ان کان ذلک لایمکنها افطرت و ارضعت ولدها وقضت صیامها متی أمکنها».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۸ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه بحث از روایت علی بن مهزیار و صحیحه محمد بن مسلم در رابطه با شرطیت ناتوانی از دایه گرفتن برای جواز افطار درباره مرضعه قلیل اللبن پی گرفته و به پایان می رسد و بحث از طرق احراز هلال آغاز می گردد.

راجع به سند روایت علی بن مهزیار اشکالی که آقای خوئی می کنند این است که می فرمایند: روایاتی که صاحب وسائل نقل می کند یک وقت این است که کتابی به دست او می آید و در این صورت اجازات و امثال اینهایی که برای او هست تصحیح می کند آن کتاب را, مثل کتب اربعه و کتب صدوق و امثال اینها که به دست صاحب وسائل آمده است و ما آنها را معتبر می دانیم ولی اگر یک کتابی به دست او نیامده است و مثلاً ابن ادریس از آن نقل می کند, این را ما نمی توانیم اعتبارش را اثبات بنمائیم؛ چون فوقش این است که ابن ادریس یقین پیدا کرده است که این کتاب مثلاً ـ مال حمیری است ولی یقین او برای ما حجت نیست. این کلام آقای خوئی رد بر آقای حکیم است چون آقای حکیم می فرماید که بله ما الان سند را نمی دانیم ولی ابن ادریس که نقل کرده است یقین پیدا کرده است و نقل کرده است.

ص: ۱۲۴

در اینجا هم فرمایش آقای حکیم مورد بحث است و هم ایرادی که آقای خوئی به آقای حکیم می کنند: و اما اشکالی که آقای خوئی می کنند و می گویند قائل به تفصیل هستند بین اینکه کتابی در دست ما باشد و بین اینکه ما بدانیم که بعضی ها از کتابی نقل کرده اند. این تفصیل درست نیست؛ چون همین الان خود من به کتاب علی بن مهزیار طریق دارم چون من از مشایخ خودم اجازه گرفته ام و آنها هم از مشایخشان, تا می رسد به شیخ طوسی و شیخ طوسی هم طریق صحیحی دارد به کتاب حمیری؛ از شیخ مفید نقل می کند, او هم از شیخ صدوق, شیخ صدوق هم از دو استاد معتبر خودش یعنی پدرش و ابن ولید, آنها هم از حمیری نقل می کنند و ما هم طریق معتبر داریم تا می رسد به شیخ طوسی. پس این کتاب اگر چه به دست ما نیامده است ولی به دست ما آمدن و به دست ما نیامدن فرقی ایجاد نمی کند بله یک مرتبه این است که ممکن است که آنها اشتباه کرده باشند و یک چیزی را که کتاب حمیری نیست ــ ولو اجازه کلی گرفته اند ــ ولی تطبیق آن کتاب و اینکه آیا

همان مورد اجازه است یا نه؟ خوب این مطلب قطعی نیست.

ولی اگر این جور باشد شما حتی همین کافی را که در دستتان هست, اینکه از دست کلینی به شما نرسیده است. آنی که مسلم است این است که کلینی کتابی دارد به نام کافی و کتابی هم به دست شما آمده است به نام کافی و وقتی که شما می بینید که ادله ای بر خلاف نیست و مطالبی که از کافی در جاهای دیگر نقل کرده انـد همین جور هستند, احکام کتاب کافی را به آنی که در دستتان است بار می کنیـد. خوب حالا هم اگر یک کتابی از نوادر به دست برسد و مطالبی که از آن نقل می کرده اند مطـابقت نمایـد و قرائن مخـالفی در بین نباشـد بـا آن معـامله آن کتـاب را می کننـد و در دنیا هم همین گونه معامله کتاب می کننـد. و فهرستی که می نویسـند بر همین اسـاس است, بله گـاهی قرائن بر خلاف است, تطـبیق عصـری نمی کنـد؛ گـاهی از اشخاصی نقل کرده است که امکان ندارد, خوب از آن رفع ید می کنند و الا اگر دیدند که مشکلی ندارد و

عصرش تطبیق می کند و مطالبی که در جاهای دیگر نقل کرده اند هم با آن تطبیق می کند کتاب هم به اسم او هست و کسی هم که استنساخ کرده است به همان عنوان استنساخ کرده است حکم به آن می شود. خلاصه: این تفصیلی که آقای خوئی داده اند, در کار نیست.

خصوصاً اگر کسی یک قدری سروکار داشته باشد با این اجازاتی که می دهند, اکثر اجازات می رسد به ابن ادریس و کمتر اجازه ای هست که اسم ابن ادریس در آنها نباشد. و ابن ادریس هم نوه شیخ است و کتب و نسخه های شیخ هم دستش بوده است و طریقش هم به شیخ خیلی روشن است و کتاب ها را به واسطه او نقل می کند. و لذا از این ناحیه نمی توان اشکال کرد. بله جور دیگری می شود به آقای حکیم اشکال کرد و آن اینکه تعبیر خود ابن ادریس این است که می گوید: کتاب عبدالله بن جعفر الحمیری, روایه ابن عیاش که شاید ظهور این کلام این باشد که این کتاب روایات مختلفی دارد و اینی که من نقل می کنم آن است که به روایت ابن عیاش است.

و اگر تحریرهای مختلف و روایت های مختلفی در مورد کتاب باشد و ایشان به طریق ابن عیاش نقل می کند, آن طریق محل مناقشه است.

البته این مناقشه که ابن عیاش حدود ۴۰۱ فوت کرده است و عبدالله جعفر حمیری حدود صد سال قبل فوت کرده است, پس او را نمی تواند درک کرده باشد. این را می توانیم جواب بدهیم که آن طوری که با تتبع معلوم می شود واسطه بین آنها احمد بن محمد بن یحیی العطار است و اوست که راوی کتاب عبدالله بن جعفر حمیری است به طوری که نجاشی و اینها هم گفته اند که راوی کتاب حمیری احمد بن محمد بن یحیی العطار است. و احمد بن محمد بن یحیی العطار هم از مشایخ اجازات است و می شود به او اعتماد کرد. پس از ناحیه ارسال مشکلی پیش نمی آید چون اگر واسطه معلوم شد و معتبر بود, ارسال مشکلی ایجاد نمی کند.

ص: ۱۲۶

ولی اشکال در خود ابن عیاش است که نجاشی در مورد او می گوید: «کان صدیقالی ولوالدی واضطرب فی آخر عمره» و به تعبیری که شیخ در رجال دارد «اختلّ فی آخر عمره» و بعد نجاشی می گوید «سمعت منه کثیرا و رایت شیوخنا یضعفونه فتجنّبت عن الروایه عنه الا بواسطه بینی و بینه» پس نجاشی می گوید شیوخ ما او را تضعیف می کردند و لذا بی واسطه از او نقل نمی کنم و با واسطه نقل می کنم که عهده اش بر گردن وسائط باشد و مسئولیت را از خودم رفع می کنم.

خوب وقتی روایت این طور است که از ابن عیاش است که نجاشی در مورد او این گونه دارد. و طبق مضمون این روایت هم گفتیم که قبل از زمان شهید اول در یک کتاب هم مطلقا اشاره ای به آن نشده است. پس ما از نظر سند نمی توانیم این را اثبات بکنیم.

و عمده دلیل آقای حکیم و آقای خوئی هم عبارت موجود در روایت محمد بن مسلم بود که ما گفتیم که معلوم نیست که مفاد آن چنین معنایی را اثبات بکند که صورتی که امکان دایه گرفتن باشد از «لاتطیقان» خارج باشد؛ چرا که همان طوری که عرض کردیم: وقتی که موضوع عبارت از شیرده است, و می فرماید که شیرده نمی تواند هم روزه بگیرد و هم بچه را شیر بدهد, چنین عبارتی نمی تواند ظهور در این داشته باشد که موضوع عبارت از ذات باشد, تا بگویند که ذاتی که می تواند دایه بگیرد داخل در «یطیقان» است نه «لاتطیقان». و این عبارت اگر ظهور نداشته باشد در اینکه مادامی که مرضعه است مراد است یعنی مادام کونه متصفا بالوصف, ظهور در اینکه موضوعش ذات باشد و صورت امکان دایه گرفتن از آن خارج شود, ثابت نیست و این نمی تواند شاهد بر آن باشد.

ص: ۱۲۷

و تا زمان شـهید اول هم که مطرح نبوده است و لـذا می توانیم قائل به تعمیم بشویم. خصوصاً که اگر مادر باشد ـ که در اکثر موارد هم مسأله مادر بودن مطرح است ـ چرا که مسأله مهر مادر خودش مهم است که شارع مـد نظرش باشـدکه حالا که می خواهـد شـیر بدهـد, افطـار کنـد و شـیرش را بدهـد تـا اینکه عواطف مـادری که خیلی اساسـی است برای حیات بشـری, مورد تضـعیف قرار نگیرد. پس به هر تقـدیر به نظر می رسـد که چنین شـرطی که نتوانـد دایه بگیرد, اعتباری ندارد. در یک تکه ای هم آقای حکیم اشاره کرده است به جواب صاحب جواهر و آن اینکه:

صـاحب جواهر که می خواهـد بفرمایـد که لازم نیست که دایه بگیرد, تمسـک کرده است به اینکه این آقایان می گوینـد چه مادر باشـد و چه تبرعی باشـد در هر دو صورت اشـکالی نـدارد که روزه نگیرد و شـیر بدهد. می فرماید: از اینکه گفته اند که تـبرعی هم باشـد جـایز است, بـا توجه به اینکه در تبرع لزومی بر پـذیرفتن شـیر دادن وجود نـدارد, از اینجـا معلوم می شود که نداشـتن منـدوحه معتبر نیست. چرا که تبرعی است و می توانـد که انجـام ندهـد ولی مع ذلـک شارع می گویـد تو قبول کن و شیرت را بده و روزه را هم ترک کن و مشکلی نداری, پس معلوم می شود که چنین شرطی در کار نیست.

آقـای حکیـم می فرمایـد این اسـتدلال تمـام نیست؛ چرا که مقصـود از تـبرعی این است که پـول نمی گیرد, ولی ممکن اسـت مقصود صورتی باشد که بر او لازم است که او را شـیر بدهد به جهت اینکه کسـی نیست تا او را شیر بدهد. پس از ذکر تبرعی نمی شود کشف کرد که با اینکه مندوحه هست می تواند روزه را افطار نموده و شیر بدهد.

در اینجا به نظر می رسد که بهتر بود که یک مطلبی در کلام جواهر اضافه می شد و اینها هم از آن جواب می دادند و آن اینکه اگر استدلال برای صاحب جواهر درست باشد, تنها مسأله تبرعی نیست, استیجار هم قاعده اش بود که به تبرعی در این بحث ضمیمه می شد؛ چرا که خوب اگر اجاره هم شده باشد, اجاره باطل می شود؛ چون از شرایط صحت اجاره این است که واجبی از بین نرود, چون مندوحه دارد برای روزه گرفتن و آن ترک اجیر شدن است. پس تفکیک بین تبرع و اجاره خوب نیست و هر دو هم در استدلال و هم در جواب خوب بود که ذکر می شدند؛ چرا که در اجاره هم در صورتی که کسی نباشد و بچه در معرض تلف باشد, قبولش لازم می شود, مانند تبرع که اشکال و جواب در آن آمده است.

خلاصه: پس ما هستیم و روایت محمد بن مسلم و همان طوری که روز قبل هم گفتم خود علت باید در اکثریت قریب به اتفاق معلَّل منطبق باشد و «لاتطیقان» اگر بخواهد چنین انطباقی داشته باشد باید معنایش این باشد که در آن حالی که شیر می دهد نمی تواند هم شیر بدهد و هم روزه بگیرد و نمی شود گفت که اکثریت قریب به اتفاق این طور هستند که نمی توانند دایه بگیرند, این طور نیست. پس این مطلب هم مؤید این است که موضوع «لاتطیقان» ذات نیست و دلیلی بر شرطیت عدم مندوحه ثابت نمی شود.

«فصل فی طرق ثبوت هلال رمضان و شوال للصوم و الافطار»

یعنی طرقی که با آنها ماه رمضان ثابت بشود تا روزه بگیرند و ماه شوال ثابت بشود تا افطار کنند «و هی امور: الاول رؤیه المکلف نفسه. الثانی: التواتر. الثالث: الشیاع المفید للعلم و فی حکمه کلما یفید العلم ولو بمعاونه القرائن فمن حصل له العلم باحد الطرق المذکوره وجب علیه العمل به و ان لم یوافقه احد و ان شهدو رد الحاکم شهادته. الرابع: مضی ثلاثین یوما من هلال شعبان او ثلاثین یوما من هلال رمضان فانه یجب الصوم معه فی الاول و الافطار فی الثانی».

ص: ۱۲۹

یک مطلبی به ذهن من می آمد ولی با عبارت ایشان قابل تطبیق نیست.

ص ۱۴۴۰

آقای حکیم می فرماید: این چهار طریقی که مطرح شده است همه اینها فروض صورت علم است منتها مبادی علم مختلف است که یک مرتبه انسان خودش می بیند و یک مرتبه افراد کثیری بلاواسطه مدعی رؤیت می شوند که فرض دوم و تواتر است و یک مرتبه یک مطلبی شیاع پیدا می کند به طوری که همه آن را به طور مسلم تلقی می کنند؛ که اگر چه تک تک آنها آن را ندیده اند؛ بعضی دیده اند و برخی هم با قرائن و اینها قطع پیدا کرده اند که اکثریت معتنی به و کثیر به طور قاطع قائلند که ماه حلول کرده است که این هم فرض سوم است. یعنی ممکن است که عدد کمتر از حد تواتر باشد ولی قرائن دیگر ضمیمه شود و علم بیاورد, کما اینکه در شیاع در خیلی از مواقع مبدء ش تواتر نیست, چند تا هستند و بعضی قرائن دیگر هم به هم منضم می شوند و خیلی موقع مطلب برای افراد یقینی می شود. و چهارم هم همان است که سی روز از هلال ماه قبلی بگذرد. آقای حکیم می گوید اینها مناشیء علم هستند و در تمام اینها این است که اگر کسی علم پیدا کرد باید به آن حکم را بار کند.

البته این گفته نشود که این حرف توضیح واضحات است که اگر علم پیدا کرد باید حکم را بار بکند چون جوابش این است که امکان دارد که علم جزء موضوع باشد و گفته شده باشد که اگر ماه رمضان با علم مخصوصی ثابت شد آن وقت روزه بر شما واجب است پس چون امکان دارد که علم جزء موضوع باشد, پس این چنین بحث ها که از این طریق و این طریق ها حکم ثابت است, توضیح واضحات نیست می خواهند بگویند که علم طریقی محض است و نتیجه اش این می شود که از هر طریقی علم حاصل شد باید به آن حکم را بار نمود. و می خواهند بگویند که بر فرض هم که علم جزء موضوع باشد, مطلق العلم جزء موضوع است نه علم خاصی و لذا حتی اگر حاکم هم ردّ بکند ما باید بپذیریم چون حکم روی واقع رفته است و طریقیت علم ذاتی است و اگر جزء موضوع هم باشد مطلق العلم جزئیت دارد و لذا حاکم هم رد نماید من که علم دارم باید ترتیب اثر بدهم. این مطلبی است که سید دارد.

ص: ۱۳۰

ولی یک نحوه دیگری امکان داشت, ولی عبارت سید آن را رد می کند. و آن این است که مقصود از علم در الشیاع المفید للعلم, علم شخصی نباشد بلکه علم نوعی و علم حاصل برای متعارف اشخاص موضوع باشد؛ یعنی لازم نیست که من علم پیدا بکنم چرا که گاهی ممکن است من به سختی به علم برسم. مراد از علم العلم لک نیست بلکه العلم للمتعارف من الناس است و این معنا ممکن است و شاید برخی از ادله و روایات هم بر همین معنا منطبق بشود نه بر آنچه که سید می گوید. پس شخص وسواسی در حصول علم, وقتی ببیند که متعارف مردم علم پیدا می کنند باید به آن عمل کند و بعید نیست که وظیفه اش همین باشد. و الا در شیاع, افراد غیر متعارف ممکن است که به یقین نرسند. و در خود تواتر هم ممکن است بعضی علم پیدا نکنند, کما اینکه در گذشتن سی روز هم این طور نیست که برای همه افراد علم پیدا شود که با گذشت سی روز ماه تمام می شود؛ همه که علم برایشان پیدا نمی شود, شاید بعضی ندانند که ماه سی روز است و حساب ماه را ندانند پس مقصود این است که با گذشتن سی روز برای متعارف اشخاص علم پیدا می شود و همین کافی است. ولی عبارت سید علم شخص را میزان قرار داده است, نه علم نوع و متعارف از مردم را. و مسأله را باید در مراجعه به ادله ملاحظه نمائیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۹ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

ص: ۱۳۱

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه مسأله عدم اعتبار رؤیت با چشم مسلح مورد بررسی قرار می گیرد و در ادامه, به بحث از کفایت حصول اطمینان درباره شیاع و تواتر پرداخته می شود.

فرمودند که یکی از چیزهایی که اول ماه بودن با آن ثابت می شود رؤیت و دیدن ماه است. یک بحثی امروزه هست که سابقاً نبوده است ولی الان مورد ابتلاء است و آن این است که اگر ماه را با چشم عادی و یا چشم با عینک _ که آن هم با عینک عادی می شود _ کسی ببیند, ماه ثابت می شود و جای بحث نیست. و اما اگر با چشم معمولی دیده نمی شود و باید با چشم مسلّح آن را دید, آیا چنین رؤیتی کفایت می کند یا نه؟

یکی از آقایان معروف می گفت که من از یکی از کسانی که در مکه در این کار بود پرسیدم که در آنجا چگونه عمل می شود او جواب داد که وقتی که با چشم مسلح ماه را پیدا کردند و جای ماه مشخص شد, با چشم نگاه می کنند پس اگر آن را دیدند حکم به ثبوت هلال می کنند.

خوب در این صورت هم که چشم مسلح مقدمه بشود برای دیدن چشم عادی, در این صورت هم حرفی نیست و بلااشکال کافی است.

ولی بحث در جایی است که اگر با چشم عادی نگاه کنند به هیچ وجه دیده نمی شود و فقط با چشم مسلح است که ماه دیده می شود, آیا این کفایت می کند یا نه؟

سابقاً کسی این مسأله را از من پرسید من گفتم که فرقی نمی کند و دیدن کفایت می کند و خصوصیتی برای چشم عادی نیست؛ توضیح دادم که نگاه کردن به نامحرم _ مثلاً مویش _ حرام است چه با شهوت و چه بی شهوت, خوب حالا اگر کسی با چشم مسلح بخواهد به موی زن نامحرم نگاه کند و شهوتی هم نباشد آیا می شود گفت جایز است و میزان برای نظر همان دیدن بی سلاح است؟! خوب این طور نیست و آدم می فهمد که نظر در هر دو صورت همین حکم را دارد.

ص: ۱۳۲

و مثلاً استیلاء بر مال مردم حرام است, خوب اگر انسان به وسیله أدواتی استیلاء پیدا نماید که بدون آن أدوات استیلاء ممکن نباشد, آیا فرقی در حرمت می کند؟

ولی بعد به نظرم آمد که در اینجا یک خلطی شده است و ما از یک جهتی غفلتی کرده ایم و باید گفت که در اینجا چشم مسلح حکم غیر مسلح را ندارد؛ چرا که یک مرتبه حکم روی شخص رفته است؛ که من یک تکلیفی را دارم که شما ندارید, در اینجاها اگر من دیدم حکم برای من ثابت است و برای دیگری ثابت نیست, مثل مسأله نگاه به نامحرم که من چشمم تیز است و مثلاً از یک فرسخی نامحرم را می بینم ولی دیگری نمی بیند, خوب در اینجا بر من که می بینم خلاف شرع است و بر دیگری که نمی بیند خلاف شرع نیست.

مثلاً در روایت هست که اگر کسی مصلوب را نگاه کند غسل دارد, خوب حالا اگر کسی با چشم مسلح نگاه می کند که کسی را به دار کشیده اند, این می فهمد که غسل دارد ولی چه در مورد کسی که در یک فرسخی دیده است و چه در اینجا که این شخص با چشم مسلح دیده است, برای دیگران حکمی ثابت نمی شود اگر چه در کنار او هستند. این در حکم شخصی است.

و اما اگر یک حکمی حکم عمومی است مثل اینکه حدّ ترخص وقتی است که دیوارهای شهر دیده بشود. در اینجا این طور نیست که حکم برای منی که چشمم قوی تر است و زودتر دیوار را ببینم حد ترخص برایم زودتر تحقق پیدا کند و برای دیگری دیرتر متحقق بشود! اینها حکم واحدی دارند و مقصود دیواری است که دیده می شود و مراد آنی است که متعارفاً دیده می شود. و لذا این طور نیست که هر چه اختراع بیشتر بشود حد ترخص عقب تر برود که برسد به جایی که از ده فرسخی دیوار را با وسیله ای ببینند و همان جا حد ترخص آنها بشود!

ص: ۱۳۳

پس اگر حکم شخصی شد, نگاه که شد حکم می آید مثل نگاه از ده فرسخی به نامحرم و یا مثل کسی که در اثر ریاضت دیوار مانع او نباشد که نگاه کردن او به نامحرم از پشت دیوار هم حرام است. و اما اگر حکم عمومی بود که اگر دیوار دیده شود حد ترخص است نه اینکه اگر تو ببینی حد ترخصت چنین است؛ که در اینجا مقصود از دیده بشود یعنی معمول مردم ببینند. و لذا نمی توانیم بگوییم که هر چه اختراع بیشتر بشود زمان و مکان وسیع تر می شود.

در مسأله هلال هم این طور است که راه را برای عموم قرار داده است در قرآن می فرماید (یسألونک عن الاهله قل هی مواقیت للناس والحج) یعنی اینها راه هایی هستند که برای عموم مردم قرار داده شده اند که وقت ها و حج را بشناسند, یعنی حتی دهاتی هم بفهمد, پس اگر مسأله دستگاه مطرح باشد باید دستگاه هایی باشد که در اختیار عموم از شهری و دهاتی بوده باشد خصوصاً در زمان های گذشته که اصلاً این دستگاه ها نبوده است. للناس که برای افراد نادر نمی تواند باشد!

وقتی که حکمی برای عموم مردم است باید به نحوی و راهی باشد که همه آنها بتوانند و نمی شود که فقط توسط برخی که ابزار خاصی دارند ثابت بشود که این وسیله حتی در همه شهرها نباشد تا چه رسد به روستاها. و نمی شود که حکم روی عموم و برای همه باشد ولی فقط در موارد و اشخاص خاصی قابل اثبات باشد و این مانند «لایؤکل لحمه» و «لایجوز لک اکله» است که اینها با هم فرق دارند: «لایجوز لک اکله» ممکن است در اثر اضطرار اکل لحمی برایش جایز بشود و این جایز الاکل می شود و «یجوز لک لحمه» می شود ولی «یؤکل لحمه» نمی شود؛ چون «یؤکل» این است که به حسب عادی و معمول خورده بشود. بر خلاف اینجا که من اضطرار پیدا کردم و اکل برایم جایز شده است. و لذا می فرماید که اگر چه جواز اکل برایت آمده است ولی نمی توانی در آن نماز بخوانی چون از «یؤکل لحمه» نشده است.

یـک روایتی هست که از این روایت دو مطلب اسـتفاده می شود: یکی اینکه آقای خویی می گویـد اگر در نیم کره در جاهای دیگر هم مـاه دیـده شـد برای اول مـاه کفـایت می کنـد. و ما می گوییم که کفایت نمی کنـد. روایت در ابواب فضل الصوم و فرضه باب ۱۷, ح ۱۰ است.

«معمر بن خلاد عن ابی الحسن علیه السـلام: قال: کنت جالسا عنده» مقصود امام علی بن موسی الرضا علیهما السلام است «آخر یوم من شـعبان فلم رأه صائمـا فأتوه بمائـده فقال اُدنُ و کان ذلک بعـد العصـر» برای حضـرت غـذا آوردنـد, آخرهای روز بود حضرت به من تعارف کردند «قلت له: جعلت فداک صمت الیوم. فقال لی: و لِمَ؟ قلت: جاء عن ابی

ص۱۴۴۳

عبـدالله علیه السـلام فی الیوم الـذی یشـکّ فیه انه قـال یوم وفّق الله له. قـال: ألیس تـدرون انمـا ذلک اذا کان لایعلم انه أهو من شعبـان أو من شـهر رمضـان فصـامه الرجل فکان من شـهر رمضان» هوا گاهی ابری است نمی داننـد که رمضان است یا شـعبان است, شخصـی آن را روزه می گیرد مثلاًـ به قصـد شـعبان و بعـد معلوم می شود که ماه رمضان بوده است. این یومٌ وفّق له می شود و برای او از ماه رمضان حساب می شود.

«کان یوما وفّق الله له فاما ولیس عله ولاشـبهه فلا» وقتی که هوا روشن است, ابری, گرد و خاکی و تاریکی ای نیست که جلوی هلاـل گرفته شـده باشـد, در این صـورت دیگر جـای شـبهه نیست تـو چرا این حکم را در اینچنین وقـتی منطبق کرده ای؟ یوم الشک و حکمش که گفته شـد مال آن احوال خاصه است که مانعی وجود دارد. «فقلت: اُفطر الان فقال: لاقلت: و کـذلک فی النوافل لیس لی ان افطر بعد الظهر قال: نعم».

ص: ۱۳۵

در این روایت می بینید که حضرت می فرماید که تو چرا معامله یوم الشک کردی؟ در حالی که اگر قرار باشد که دیده شدن در جاهای دیگر از نیم کره هم کافی برای ثابت شدن ماه رمضان باشد, مسأله یوم الشک باید جاری می شد. و معمر بن خلاد هم منجم نبوده است و دستگاهی هم نبوده است که بتواند تشخیص بدهد که الان در جای دیگر دیده می شود. حضرت در اینجا می فرماید نباید معامله یوم الشک بنمایی.

این روایت هم نسبت به مسأله دیده شدن در جایی از نیم کره دلیل مخالف است و هم در مورد دیده شدن با وسیله؛ که اگر دیدن با وسیله هم کافی بود, خوب احتمال دیده شدن با وسیله که وجود داشته است, پس چرا حضرت می فرماید که در هوای صاف نباید حکم یوم الشک را بار بکنی, پس معلوم می شود که میزان برای اول ماه عبارت از دیده شدن با چشم عادی است و چشم مسلح معیار نیست.

و اینکه ما حکم بکنیم که از زمان پیامبر(ص) تا به حالا ـ و در سنین متوالی برخی روزه ها با توجه به امکان رؤیت هلال با سلاح, به علم اجمالی باطل بوده اند و بچه ها باید بسیاری از روزه های پدرها را قضاء کنند چرا که علم اجمالی هست که به جهت دیده نشدن با چشم حکم شعبان را جاری کرده اند. از لوازم حرف آقای خویی است.

و انکشاف بطلان روزه هم از انکشاف خلاف در موضوعات است که آقایان حکم می کنند که اگر کسی روزه را نگیرد و بعد بفهمد که ماه رمضان بوده است باید قضاء نماید, نه اینکه از شبهات حکمیه باشد که از باب اختلاف در اجتهاد حکم به اجزاء در آنها بنماید.

پس ما در این شکی نداریم که معیار دیدن با چشم عادی و غیر مسلح است و گذشتگان هم بر همین بوده اند و خیلی از آقایان هم همین را می گویند.

بحث دیگر در مورد شیاع است: و آن اینکه ظاهر عبارت عروه این است که «الشیاع المفید للعلم» و از ظاهر ابتدایی این عبارت استفاده می شود که اطمینان کافی نیست یعنی اگر کسی اگر کسی ۹۹ درصد ظن دارد ولی یقین ندارد, این برای اثبات هلال کافی نیست. در کلام بعضی دیگر از قوم هم همین تعبیر مفید علم بودن هست. ولی در کلمات بعضی دیگر مثل شهید ثانی و محقق اردبیلی ــ و شاید اشخاص دیگری هم باشد که فرصت نبود که نگاه کنم ــ گفته اند که اختصاص به علم ندارد و شیاع اگر طوری باشد که ظن قوی هم برای شخص حاصل بشود, این هم کفایت می کند.

شاید مراد اینها از ظن قوی اطمینان باشد, از کلام شهید ثانی که «یأمن النفس» و این گونه تعبیرات هم در آن هست همین استفاده می شود که مقصودش اطمینان است. و این احتمال هم هست که کلام صاحب عروه را حمل بکنیم و بگوییم

ص۱۴۴

که مراد از علم یعنی علم مسامحی عرفی که شامل اطمینان هم بشود مثل اینکه عرف در موارد اطمینان عبارت «می دانم» را به کار می برد.

پس مراد از این علم هم اعم از علم حقیقی و اطمینانی است.

و در تواتر هم شهید ثانی دارد که مقداری باشد که یأمن النفس, که معلوم می شود که علم حاصل از آن هم اعم از این است که ظن غالب و اطمینان باشد یا علم حقیقی باشد.

ص: ۱۳۷

و ما می توانیم اطمینان را به جهت معامله علم توسط عرف با اطمینان حجت بدانیم ولو اینکه علم حقیقی نیست و روایات و آیاتی هم که نهی از ظن کرده اند, گفته اند که مراد از آنها ظن معمولی است و اما ظنی که خود عرف احکام علم را بر آن بار می کند خارج هستند.

آقای خویی برای شیاع به یک روایت هم استناد کرده است که به نظر من آن روایت برای کفایت اطمینان در اینجا خوب است و آن روایت این است که: اینکه یک نفر بگوید من دیده ام کفایت نمی کند و باید قوم او را تصدیق کنند. و مقصود از تصدیق قوم این نیست که همه مردم یا اکثری تصدیق کنند بلکه یعنی یک جماعت معتنابهی او را تصدیق کنند و مقصود از تصدیق کنند هم نه اینکه بگویند او دروغگو نیست, بلکه یعنی او را تأیید کنند که یعنی بله همین جور است, که کأنه آنها هم شهادت می دهند که ما هم دیده ایم. به هر حال این روایت هم ظاهر در این است که اگر جمعی او را تصدیق بکنند به حدی که اطمینان پیدا بشود از این شیاع, کفایت می کند و اما اینکه نیاز به علم حقیقی باشد نیازی به آن نیست.

و اما مطلبی که جای بحث دارد در مورد بینه است:

مرحوم محقق در شرایع فرموده است که بعضی قائل به عدم حجیت بینه در اینجا شده اند.

ولی در هیچ جای دیگر کسی چنین قولی را ذکر نکرده است, ما سرتاسر کتاب ها را دیدیم, کسی قائل نبود. و ظاهراً محقق اشتباه کرده است و شاید به جهت اعتماد بر حافظه و اشتباه آن با قولی از سلار بوده باشد. و لذا خودش در کتاب های بعدی مثل مختصر النافع و معتبر اصلاً این قول را ذکر نکرده است.

ص: ۱۳۸

آقای خویی می فرماید که: لابد چنین قولی هست و ما نمی توانیم حرف او را نادیده بگیریم. در حالی که خود ایشان در کتاب های بعدی اش آن را نیاورده است, پس چه لزومی دارد که ما بر آن اصرار نماییم!

پس به طور فی الجمله در اعتبار بینه در اینجا حرفی نیست و مخالفی وجود ندارد و بحث عمده در مورد محدوده آن است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۱۰ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

بحث درباره طرق اثبات رؤیت هلال بود. در این درس حضرت استاد (مدظله) بعد از ذکر اقوال درباره اعتبار شهادت عدلین, به بررسی دلیل قول سلار در کفایت شهادت عدل واحد می پردازد, سپس مقتضای قواعد نسبت به حجیت شهادت عدلین و همین طور شهادت عدل واحد را مورد بررسی قرار می دهند.

اقوال در اعتبار یا عدم اعتبار شهادت عدلین در اثبات هلال:

یکی از طرق اثبات هلال, شهادت دو مرد عادل است که شهادت بدهند که خودمان هلال را دیدیم و اینکه شهادت عدلین کافی در اینجا هست, مشهور بین امامیه است و از قدیم و جدید هم این شهرت هست و فقط چند مخالف وجود دارد و الا اکثریت قوی این است که دو عادل شهادت بدهند مطلقات کفایت می کند. در مقابل این اقوالی وجود دارد که یکی قول سلار است که می گوید برای اثبات هلال رمضان عدل واحد هم کافی است ولی برای اثبات هلال شوال نیاز به عدلین هست. بعضی هم گفته اند که اگر هوا ابری باشد شهادت عدلین معتبر است حالا چه بگویند که در همین شهر دیدیم یا اینکه بگویند که ما در بیرون از این شهر هلال را دیدیم و اما در غیر ابری بودن هوا شهادت عدلین اعتباری ندارد.

ص: ۱۳۹

قول بعدی این است که بعضی گفته اند که اگر در هوا علتی باشد که اعم از ابر و چیزهای دیگر است, مانند گرد و خاک زیادی که مانع از دیدن می شود, در این صورت شهادت عدلین معتبر است و الا اعتبار ندارد.

بعضی هم گفته اند که اگر شهادتشان مربوط به دیدن در خارج از بلد باشد, شهادت عدلین معتبر است و اما اگر از داخل بلد شهادت بدهند به درد نمی خورد. و اینها هم تفصیلی نداده اند که علتی باشد یا نباشد. بعضی هم در بعضی از کتب مجموع الامرین را گفته اند که اولا علتی در کار باشد و ثانیا شهادت بدهند که در خارج از آن منطقه دیده اند, اگر مجموع اینها باشد شهادتشان معتبر است و الا اعتباری ندارد. قول بعدی این است که اگر احد الامرین باشد یعنی در هوا علتی باشد یا اینکه شهادت از خارج بلد باشد, شهادت عدلین معتبر می شود و الا اعتبار نخواهد داشت یعنی اگر در هوا علت بود, شهادت چه از خارج باشد یا از داخل کافی است و همین طور اگر شهادت از خارج باشد, چه در هوا علت باشد یا نباشد کفایت می کند.

پس این چهار قول با قول سلار می شود پنج قول و با قول مشهور, شش قول در مسأله وجود دارد.

بررسی دلیل قول سلار:

فاضل آبی در کشف الرموز می گوید(۱) من مستندی برای این قول نمی دانم ولی کسی که رساله سلار را شرح کرده است گفته است که مستند سلار روایتی است که «خرجت علی التقیه», و چنین روایتی هم نقل نشده است که کدام روایت است که از باب تقیه است و مستند قول سلار است.

ص: ۱۴۰

من وقت نشد ببینم آیا در الذریعه شارحی برای رساله سلار ذکر شده است یا نه و خود کاشف الرموز هم اسمی از آن نبرده است.

ص۱۴۴۶

منتها علامه خواسته است که از بین روایاتی که در دست ما است یک مدرکی برای قول سلار ذکر کند یک روایتی که مال محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام است, را ذکر نموده و می گوید شاید دلیل سلار عبارت از این روایت باشد.(۲)

البته روایتی که ایشان می گوید, برعکس قول سلار دلالت می کند چون مدلولش این است که شهادت عدل واحد برای ثبوت عید و شوال کافی است نه برای اول ماه رمضان, که سلار می گوید. و لذا این روایت نمی تواند مستند کلام سلار باشد. البته شاید علامه می خواهد این طور بگوید که در ذهن سلار بوده است که یک تفصیلی در روایات در بین رمضان و شوال هست, و از باب خطاء حافظه جلو و عقب کرده و به جای شوال, درباره هلال رمضان گفته است که با عدل واحد ثابت می شود. ممکن است که علامه به این بیان در صدد توجیه قول سلار بوده است. البته ما بعداً یک وجه دیگری هم ذکر می کنیم. فعلاً آن روایت را ببینیم که از نظر سند و دلالت چگونه است:

علامه حلی که این روایت را به عنوان مستند قول سلار نقل می کند دو اشکال می کند: یک اشکال سندی و یک اشکال دلالی: در مورد اشکال سندی می گوید که چون محمد بن قیس که در روایت واقع شده است مشترک بین ثقه و غیر ثقه است و معلوم نیست که مقصود از آن محمد بن قیس ثقه باشد و لذا روایت از نظر سند معتبر نخواهد بود.

ص: ۱۴۱

چرا که محمد بن قیس چند نفر هستند که یکی از آنها محمد بن قیس ابو احمد است که نجاشی تصریح کرده است که او ضعیف است و چون احتمال می دهیم که محمد بن قیس در سند, همان ابو احمد باشد, به صرف این احتمال, دیگر حجیت روایت که نیاز به اثبات دارد ثابت نشده و مانند صورت قطع به ضعف, محکوم به عدم اعتبار می شود.

و این روایت در دو جای تهذیب و در دو جای استبصار نقل شده است, منتها متن آن در آنها متفاوت است اگر چه روایت واحدی است و به همین جهت شهید اول یکی از متن ها را گرفته است و یکی دیگر از آقایان متن دیگری را اخذ نموده است و با این متن های مختلف معنای روایت هم تفاوت می کند.

یکی از متن هایی که هم در تهذیب و هم در استبصار هست این است: «حسین بن سعید عن یوسف بن عقیل عن محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام: قال: قال امیرالمؤمنین علیه السلام اذا رأیتم الهلال فافطروا أو شهد علیه عدل من المسلمین...»

(۳).

به این روایت چنین استدلال می شود که حضرت فرموده است که «او شهد علیه عدل» و با شهادت یک نفر عادل هم شهادت عدل صدق می کند پس این روایت مدرک برای کلام سلار می شود.

و این را هم ملاحظه کردید که موضوع روایت هلال ماه شوال است چون می فرماید «فأفطروا». این مطلب را قبل از علامه, فاضل آبی هم که قدری متقدم بر علامه است, در کشف الرموز دارد. و ایشان کشف الرموز را در زمان محقق شروع کرده است و در میانه آن محقق از دنیا رفته است و لذا گاهی در مورد محقق تعبیر به دام ظله می کند و گاهی تعبیر به قدس سره دارد و علامه مختلف و اینها را در سنه ۷۰۸ نوشته است و متأخر از محقق (متوفای ۶۷۶) و فاضل آبی است.

ص: ۱۴۲

خلاصه: فاضل آبی هم می گوید که این شخص مجهول است و ما نمی دانیم که چه کسی است, لذا قهراً روایت قابل استناد نخواهد بود, علامه هم که می گوید محتمل است که محمد بن قیس ابواحمد باشد که نجاشی تصریح به ضعف او نموده است و لذا روایت اعتبار ندارد.

ص۱۴۴۷

ولی این اشکال وارد نیست و صاحب مدارک از آن جواب داده است و اگر کسی مقداری مراجعه بکند, جوابش برایش روشن می شد؛ چون ما چهار تا محمد بن قیس داریم که سه تای آنها محمد بن قیس اسدی اند و یکی اشان هم محمد بن قیس بجلی است. اسدی ها: یکی ابونصر الاسدی است که کتاب القضایا دارد و نژادش هم عرب است و جزو بنی نصر است که یکی از قبایل اصیل عرب است.

یکی هم محمد بن قیس اسدی ابوعبدالله است که نجاشی از او تعریف می کند که «کان خصیصا ممدوحا» اختصاص یعنی شیعه است و جزو عامه نیست؛ اختصاص به ائمه دارد و ممدوح هم هست. این هم نصری است ولی جزو موالی بنی نصر است نه اینکه عربی اصیل باشد. یکی هم ابواحمد اسدی است که نجاشی می گوید «ضعیفٌ روی عن ابی جعفر علیه السلام» و چهارمی هم محمد بن قیس بجلی است که ابوعبدالله بجلی است و این هم کتاب القضایا دارد. و در مورد این بجلی گفته اند «ثقه عین» و راوی کتابش هم یوسف بن عقیل است و عاصم بن حُمید هم کتاب او را روایت می کند. و خود اینکه یوسف بن عقیل در سند این روایت هست شاهد بر این است که این محمد بن قیس همان بجلی صاحب کتاب قضایا و ثقه است. نه اینکه مقصود از آن ابونصر اسدی باشد که او هم کتاب قضایا دارد. و نه ابواحمد که صاحب کتاب نبوده است و نه آن چهارمی که خصیص و ممدوح بوده است.

ص: ۱۴۳

بنابراین از نظر سند در این روایت اشکالی نیست, و محمد بن قیس ابوعبدالله بجلی است که در این روایت واقع شده است و او «ثقه عین».

و اما دلالت حدیث: این اشکال بر آن شده است که کلمه «عدل» مصدر است و مانند عدل که مصدر است بر واحد و متعدد اطلاق می شود «زید عدل» و «قوم عدل» هر دو گفته می شود, کما اینکه در صحاح هم «قول عدل» آمده است و به دو نفر هم گفته می شود, منتها چون مصدر است از باب مبالغه اطلاق می شود. پس از تعبیر «عدل من المسلمین» در روایت استفاده نمی شود که یک عادل هم شهادت بدهد کفایت می کند. تا این روایت مدرک برای قول سلار باشد.

ولی این اشکال درست نیست؛ چون اگر «عدل» بر واحد, تثنیه و جمع, بر همه اشان اطلاق می شود و از طرفی اشتراک لفظی بین معانی متعدد که ندارد؛ چون یک معنا بیشتر ندارد, پس اشتراک معنوی است؛ با همان معنا هم حمل بر یک نفر می شود هم بر دو نفر و هم بر بیشتر از دو نفر, نه اینکه در هر کدام از اینها یک معنای دیگری داشته باشد. و چون اشتراک معنوی دارد, پس اگر بگوید که «شهد به عدلٌ» و تحقق جامع با یک فرد هم کافی است. پس از تعبیر «عدل من المسلمین» کفایت شهادت عدل واحد استفاده می شود و اطلاق تعبیر به «عدل» اقتضاء می کند که شهادت عدل واحد کفایت بکند. بله اگر اشتراک لفظی بود خوب ممکن بود گفته شود که مراد از این عدل همان عدلین است که در بعضی روایات دیگر هست, ولی چون اشتراک معنوی دارد, پس می شود که با تمسک به اطلاق حکم به کفایت شهادت عدل واحد نمود.

ص: ۱۴۴

پس این اشکالی که بر روایت مرحوم علامه کرده است و برخی هم آن را پسندیده اند, جواب درستی نمی تواند باشد.

منتها جواب حقیقی از روایت این است که این روایت با روایات دیگر که اقوی از آن هستند معارض است و آن روایات مقدم بر این هستند و شاهد بر این می شوند که در اینجا امام علیه السلام فقط در صدد بیان وصف عادل بودن شاهد بوده است و تعدد آن را هم در روایات دیگر گفته است.

پس جمع بین ادله مقتضی تعدد است و اما اگر ما بودیم و همین روایت, باید حکم به کفایت شهادت عدل واحد می کردیم و اینکه نیازی به تعدد نیست.

ص۱۴۴۸

اشکال دیگر بر روایت: روایت در تهذیب و استبصار با متن دیگری هم نقل شده است که با این متن متفاوت است و لذا مدلول روایت از این جهت مورد اشکال قرار می گیرد و دیگر قابل استناد نخواهد بود. و شهید اول هم آن متن دیگر را دیده است, که سندش هم با متن قبلی فرق می کند, می گوید: «علی بن حاتِم» که ثقه است و همان علی بن ابی سهل است «عن الحسن بن علی عن ابیه» در کتب تعیین نکرده اند؛ نه آقای خوئی و نه دیگران بحث نکرده اند که این حسن بن علی کیست؟ ولی من خیال می کنم که مقصود, حسن بن علی بن مهزیار است که از پدرش روایت می کند و علی بن مهزیار هم از حسین بن سعید نقل می کند و چنین سندی در کامل الزیارات هست که ابن قولویه نقل می کند از پسر حسن و حسن از پدرش علی بن مهزیار و علی بن مهزیار هم از حسین بن سعید نقل می کند و به جهت اینکه مشخصه ای ذکر نشده است, قاعدتاً باید مقصود همین باشد چون فقط همین مورد شاهد برای تعیین است.

ص: ۱۴۵

بله اگر کسی حسن بن علی را از باب اینکه در کامل الزیارات آمده است معتبر نداند, از این ناحیه روایت مورد اشکال سندی واقع می شود چون پسر علی بن مهزیار که حسن بن علی است توثیقی نشده است. و در این سند بعد از علی بن مهزیار بعضی جاها عن الحسین بن سعید دارد و بعضی جاها عن الحسین دارد و در بعضی نُسخ هم عن الحسن دارد که غلط است و همین حسین صحیح است که مراد از آن حسین بن سعید است. و متن روایت هم همان متن قبلی است با تفاوت و زیادی یک کلمه که می گوید: عن محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال قال امیرالمؤمنین علیه السلام: «اذا رأیتم الهلال فأفطروا او شهد علیه بینهُ عدل من المسلمین»

(۴) پس فقط یک کلمه بینه را اضافه بر متن قبلی دارد. و اما در تهذیب که نقل می کند می گوید «او شهد علیه عدول من المسلمین»

. و بنابراین متن ها, دیگر اطلاقی در کار نیست که بتوان برای اعتبار شهادت عدل واحد استناد نمود. شهید اول هم که نقل می کند می گوید آنی که من در اصول دیدم «بینه عدل» است و پیداست که هر دو روایت از کتاب حسین بن سعید برداشته شده است ولی آن چیزی که شیخ نقل می کند «عدل» است و آن چیزی که علی بن حاتم نقل می کند بینه عدل یا عدول من المسلمین دارد.

صاحب معالم هم که در «منتقی» این روایت را نقل می کند, دیدم که کلمه بینه در آن, بین دو تا گیومه قرار داده شده است, حالا نمی دانم که مقصود این است که این نسخه ای از منتقی است؛ چون منتقی در خیلی از مواقع از نسخه خطی شیخ هم نقل می کند و می گوید نسخه خطی شیخ چنین است. ولی روشن نیست که اینجا هم از آن باب است یا اینکه این یک زیادتی است که مرحوم آقای غفاری خودش به عنوان تصحیح کلام آن را اضافه کرده است؛ چرا که گاهی ایشان به این صورت هم عمل می کند و چون هر دو جورش هست, و لذا محل تردید می شود.

ص: ۱۴۶

به هر حال در منتقی هم با کلمه بینه است منتها در بین دو گیومه است. و چون این طور شد پس اگرچه این روایت از نظر سند درست است ولی از جهت دلالت قابل اثبات و استدلال نیست چون ثابت نیست که حتماً در روایت کلمه «عدل» بوده است تا ما به اطلاق آن تمسک بکنیم, پس این دلیل تمام نیست.

ادله قول مشهور: روایات زیادی هست که دلالت می کند که اگر رجلان عدلان شد با شهادتشان ماه ثابت می شود, منتها قبل از ذکر آنها به بررسی مقتضای قواعد می پردازیم.

ص۱۴۴۹

بررسی مقتضای قواعد و اصل اولی در باب شهادات:

خیلی ها گفته اند که مقتضای اصل اولی در باب شهادات این است که دو نفر باید شاهد بشوند و این دو نفر بودن در استحکام خیلی دخالت دارد, در آیه قرآن هم می گوید دو نفر باشند که اگر یکی از آنها فراموش کرد, طرف دیگر یادش می اندازد. و در صورت دو نفر بودن در متعارف امور وقتی که دو نفر یک چیزی را بگویند, برای آدم اطمینان پیدا می شود و گفته می شود که اشتباهی در کار نیست. مشهور شهادت عدلین را قبول دارند و اما اینکه آیا شهادت عدل واحد هم کافی است یا نه؟ قول به کفایت آن بر خلاف مشهور است. البته اگر در جاهای دیگر هم کسی عدل واحد را معتبر بداند در اینجا فقط عدلین معتبر است و کسی هم غیر از سلار عدل واحد را در اینجا مطرح نکرده است.

بررسی کفایت یا عدم کفایت شهادت عدل واحد به حسب قواعد:

ص: ۱۴۷

کسانی که گفته اند که شهادت عدل واحد کفایت نمی کند گفته اند که در روایت مسعده بن صدقه وارد شده است که «الاشیاء کلّها علی ذلک حتی تستبین او تقوم به البینه»

(۵) یعنی یا باید قطعی باشد و یا باید بینه باشد یعنی دو تا شاهد عادل باشد؛ به عنوان قاعده کلی فرموده است: در همه چیزها اصاله الاباحه جاری است مگر اینکه قطع و یا شهادت عدلین بر خلاف آن قائم بشود. پس یعنی چیز دیگری از جمله شهاده عدل واحد نمی تواند در مقابل اصاله الاباحه قرار بگیرد.

آقای خوئی بر این استدلال چنین اشکال می کند(۶) که اگر مقصود از بینه در این روایت عبارت از معنای مصطلح بینه در نزد ما باشد که عبارت از دو شاهد عادل است, خوب استدلال صحیح است تا از آن استفاده عدم اعتبار شهادت عدل واحد به عنوان قاعده کلی بشود. ولی اینکه بینه از معنای اولی لغوی خودش عوض شده باشد و حقیقت شرعیه شده باشد در شهادت عدلین, ثابت نیست و در معنای لغوی بینه به معنای دلیل است «بالبینات» یعنی به ادله, در قرآن هم به همین معنای دلیل و برهان است؛ حالا آن دلیل قطع آور باشد یا ظن آور باشد بالاخره اگر دلیل باشد بینه بر آن صدق می کند و اینکه گفته شود که در زمان معصوم بینه از معنای لغوی اش خارج شده است و معنای آن عوض شده و اصطلاح در خصوص رجلین عدلین شده است, این حرف ثابت نیست. پس ما در این روایت هم می گوییم که به همان معنای لغوی است.

و دلیل بر اینکه بینه در این روایت به معنای لغوی هست این است که ما می بینیم که در خیلی جاها غیر از شهادت عدلین هم حجت هستند, مانند اقرار که حجت است و یمین که در بعضی جاها حجت است و استصحاب هم همه جا حجت است _ البته آقای خوئی در اینجا اسمی از استصحاب نبرده است ولی به نظرم در جای دیگری از آن اسم برده است _ در حالی که اگر مراد از بینه, بینه اصطلاحی باشد باید در همه اینها قائل به تخصیص بشویم؛ چون این روایت می گوید فقط باید بینه باشد و علم, در حالی که ما می دانیم که شرعا این طور نیست. ولی اگر بینه را به معنای لغوی و عام خودش بگیریم که بفرماید که یا باید یقین داشته باشد و یا باید یک حجتی داشته باشد و دلیلی داشته باشد «ای حجه کانت» ولو اینکه استصحاب باشد یا اقرار باشد یا یمین باشد و یا عدل واحد باشد.

و با این حساب اگر ما گفتیم که طبق بنای عقلاء عـدل واحـد را کافی می داننـد, این هم حجیتش اثبات می شود. و لـذا ایشان ادعا می کنند که اصل اولی حجیت شهادت عدل واحد است مگر در مواردی که خلافش ثابت بشود. که البته در باب هلال و شهادت بر رؤیت آن, خلاف آن ثابت شده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۱۱ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضـرت اسـتاد ــ دام ظله ــ بعد از تذکر دو نکته از درس گذشـته و بیان وجه دیگری برای قول سـلار, شروع به ذکر روایات قول مشهور و اعتبار شهادت عدلین برای اثبات هلال می کنند.

راجع به حسن بن علی بن مهزیار:

به طوری که آقـای خویی داشـتند علی بن حـاتِم در کتب اربعه از حسن بن علی بن مهزیـار روایـتی ندارنـد, و یکی از آقایـان بحث گفتند که در علل الشـرایع, علی بن حاتم از حسن بن علی بن مهزیار روایت دارد.(۱) و این هم همان را که ما گفتیم که مراد از حسن بن علی در روایت قبلی مورد بحث, حسن بن علی بن مهزیار است, تأکید می کند و اعتبار سـند موکول می شود به اینکه آیـا وقوع شـخص در اسـناد کامـل الزیـارات را از موجبـات توثیق بـدانیم یـا نه؟ تا اینکه حسن بن علی بن مهزیار را به جهت وقوع در اسناد آن موثق بدانیم و الا سند روایت معتبر نمی شود.

و اما در مورد شارح رساله سلار:

ص: ۱۴۹

من به الذریعه مراجعه کردم, دیدم که ایشان می گوید: در نزد شـیخ محمد سماوی, یک نسخه خیلی عتیقی از این رساله دیده است که اولش ناقص بوده است و اجازه قطب راوندی که در ۵۷۳ وفات نموده, بر آن رساله بوده است و آن رساله مشتمل بر مراسم سـلار و همین طور شـرح شـارح مراسم هم در آن نسـخه بوده است. و می گویـد بنابراین, شارح آن بایـد یک شـخص قریب به زمان سلار بوده باشد. ولی آن را تعیین نکرده است, پس به هر حال یکی از قدماء بوده است.

وجه دیگری برای قول سلار:

من به ذهنم این است که منشأ قول سـلار این روایت محمد بن قیس نیست و ربطی به قول او ندارد, و منشأ قول سـلار صحیحه داود بن الحصین است که چنین است:

در ابواب فضل الصوم و فرضه باب ۶ ح۱۱: «سـعد بن عبدالله عن محمد بن خالد و علی بن حدید عن علی بن النعمان عن داود بن الحُصَین» این یـک طریق است و طریق دیگرش این است «و محمـد بن الحسـین بن ابی الخطـاب» یعنی سـعد بن عبـدالله از

محمد بن الحسین بن ابی الخطاب «والهیثم بن ابی مسروق النهدی عن علی بن النعمان عن داود بن الحصین عن ابی عبدالله علیه السلام» و سند هر دو طریق صحیح است «فی حدیث طویل قال: لاتجوز شهاده النساء فی الفطر الا شهاده رجلین عدلین»

در افطار باید دو مرد عادل باشد ولی راجع به اول ماه رمضان می فرماید «و لابأس فی الصوم شهاده النساء ولو امرءه واحده»

یک زن هم اگر شهادت داد کافی است. و بنابراین, اگر یک مرد شهادت بدهد به طریق اولی

کفایت خواهـد کرد. در مراسم هم که مراجعه کردم کلمه «رجل واحـد» نـداشت, بلکه می گویـد «بواحد» یعنی به واحدٍ ثابت می شود.

پس به نظر می رسد که منشأ قول سـلار این روایت صـحیحه است که مطابق قول سلار نسبت به صوم شهادت شخص واحد را کافی دانسته است نه روایت محمد بن قیس که نسبت به افطار شهادت واحد را کافی می داند.

جواب از این روایت:

این روایت با روایات کثیری معارض است که آنها را خواهیم خواند و در جمع بین این روایات شیخ طوسی بیانی دارد که اگر کسی آن را بپسندد که فَبِها, و الا با توجه به شهرت و قطعی بودن آن روایات, این روایت را باید کنار گذاشت.

جمع مرحوم شیخ طوسی:

ایشان جمع را این طور کرده است که مراد از «لابأس فی الصوم شهاده النساء ولو امرءه واحده»

این است که روزه گرفتن اشـکالی ندارد یعنی می خواهد در روزه گرفتن آن روز ــ اگر چه یوم الشک است ــ تأکید بکند و این را نمی خواهـد بگوید که با گفته او ماه رمضان ثابت می شود و چنین تعبیری در روایت نیست, بلکه می خواهد بگوید که حتی اگر احتمـال ماه رمضان بودن هم حاصل بشود, که با شـهادت یک زن چنین احتمالی می آیـد, اگر بخواهـد روزه بگیرد اشـکالی نـدارد؛ یعنی لابـأس بـالصوم احتیاطاً. خود ما هم این را در مورد یوم الشک اختیار کردیم که لازم نیست که به عنوان مـاه شـعبان روزه بگیرد بلکه اگر به رجـاء مـاه رمضان بودن هم روزه بگیرد که خلاف احتیاط نکرده باشـد, اشـکالی نـدارد و تعبیرش هم «لابأس بالصوم» است و نگفته است که «لابأس بالصوم بنیه شهر رمضان»

ص: ۱۵۱

و نمی گوید که «یثبت صوم شهر رمضان»

و لذا این روایت منافاتی با روایات زیادی که می گوید ماه رمضان ثابت نمی شود مگر با شهادت عدلین, پیدا نمی کند.

ذکر روایاتی که شهادت عدلین را در اینجا معتبر می دانند:

و ما گفتیم که ما اگر مانند آقای خویی شهادت عدل واحد را هم معتبر بدانیم ولی در اینجا کفایت نمی کند به جهت روایاتی که شهادت عدلین را در اینجا معتبر می کنند.

در ابواب فضل الصوم و فرضه باب ۳:

۱. ح۳: صحیحه عبیدالله بن علی الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام: که سند و متنش چنین است: «محمد بن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن عبیدالله بن علی الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن الاهله: قال: هی أهله الشهور, فاذا رأیت الهلال فصم و اذا رأیته فأفطر. قال: قلت: ارأیت ان کان الشهر ستعه و عشرین یوما أقضی ذلک الیوم؟»

یعنی یوم الشک را روزه نگرفته است و در شب سی ام هلال ماه شوال دیده شده است, حالا سؤال می کند که آیا باید یک روز را طبق گفته اصحاب العدد _ که می گویند ماه رمضان همیشه سی روز است _ قضاء نماید یا اینکه طبق گفته اصحاب الرؤیه _ که ماه رمضان را مثل سایر ماه ها مختلف می دانند _ نیازی به قضاء نیست؟ حضرت می فرمایند که نه قضاء ندارد. بله اگر ثابت شده باشد که ماه درباره یوم الشک دیده شده است, در این صورت قضاء دارد ولی اینکه به صرف حرف

ص۱۴۵۲

اصحاب العدد و سی روز بودن دائمی ماه رمضان, بخواهد قضاء نماید, نیازی نیست. «قال: لا, الا ان تشهد بذلک بینه عدول, و ان شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلک فاقض ذلک الیوم»

ص: ۱۵۲

. (۲)

تصحیح یک اشتباه در ضبط روایت: صدر همین روایت را به سند دیگری که آن هم به عبیدالله حلبی می رسد یعنی ابن ابی عمیر عن حماد بن عثمان عن عبیدالله بن علی الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام است. در روایت قبلی از همین جامع الاحادیث نقل می کند, منتها به طریق دیگری به ابن ابی عمیر می رسد که عبارت است از «علی بن ابراهیم عن ابیه و محمد بن یحیی عن احمد بن محمد جمیعا عن ابن ابی عمیر»

در حالی که طریق روایتی که خواندیم اینچنین بود: «علی بن حسن بن فضال قال: حدثنی محمد بن عبدالله زراره عن ابن ابی عمیر»

؛ یعنی با دو سند این روایت از ابن ابی عمیر نقل شده است. منتها یک اشتباهی در خیلی از جاها شده است و آن اینکه تعبیر کرده اند که «انه سُئل عن الاهله»

در حالی که صحیحش «انه سأَل عن الاهله»

است و نگاه کردم ببینم که آیا در کافی ــ که با ۷۳ نسخه مقابله شده است و خیلی دقیق هم رویش کار شده است ــ چطور است؟ دیدم که متأسفانه در آنجا هم «سُئِل» ذکر کرده اند. در حالی که بخشی از عین همین روایتی که خواندیم در آنجا آمده است و در اینجا دارد که عبیدالله می گوید «سألتُه عن الاهله»

, پس در آنجا هم «عن الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام انه سأَل عن الاهله»

باید باشد و تعبیر به «سئِل» غلط است, یعنی با توجه به اینکه یک روایت بیشتر نیست و به قرینه طریق و نقل دیگر بودن, عبارت روایت باید «سأل» باشد و ضبط آن به صورت «سُئِل» درست نیست.

ص: ۱۵۳

۲. روایت پنجم باب: «عمر بن الربیع البصری قال: سئل الصادق جعفر بن محمد علیهما السلام عن الاهله, قال: هی اهله الشهور فاذا رأیت الهلال فصم و اذا رأیت فأفطر. فقلت: أرأیت ان کان الشهر تسعه و عشرین یوما أقضی ذلک الیوم؟ قال: لا, الا ان تشهد لک عدول انهم رأوه, فان شهدوا فاقض ذلک الیوم»

(۳) . در اینجا هم که در متن دارد «فقلتُ», ظاهرش این است که سائل خود عمر بن الربیع است, پس باید «سأل» باشد و «سئل» نیست.

و این روایت به طریق دیگری هم نقل شده است که چنین است «و روی الحسین بن سعید عن محمد بن الفضیل عن ابی الصباح الکنانی عن ابی عبدالله علیه السلام و ذکر نحوه»

پس تا به اینجا سه نفر این مطلب را نقل کرده اند: عبیدالله حلبی, عمر بن الربیع و ابوالصباح کنانی.(۴)

۳. روایت ششم روایت زید شحّام و مفضل است: «عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن الاهله فقال: هلی اهله الشهور فاذا رأیت الهلال فصم و اذا رأیته فأفطر. قلت: أرایت ان کان الشهر تسعه و عشرین یوما أقضی ذلک الیوم؟ فقال: لا, الا ان تشهد لک بینه عدول فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلک فاقض ذلک الیوم»

(۵) .

ص۱۴۵۳

۴. روایت هفتم روایت عبدالله بن سنان است: «قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الاهله, فقال: هی اهله الشهور فاذا رایت الهلال فصم و اذا رأیته فأفطر, قلت: ان کان الشهر تسعه و عشرین یوما أقضی ذلک الیوم؟ قال: لا الا ان تشهد بینه عدول, فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلک فاقض ذلک الیوم»

ص: ۱۵۴

. (۶)

بـا توجه به اینکه مسأله اصـحاب العـدد مهم و مبتلی به بوده است در این روایات یا تک تک و یا همه با هم این مسأله را سؤال نموده و نقل کرده انـد. بیرونی ــ ظاهراً ــ در کتاب الآثار الباقیه می گوید این روایات عدد توسط ابوالخطاب جعل شده است. به هر حـال این مسـأله در زمان امام صادق علیه السـلام خیلی مطرح بوده است و عـده ای مهم جزو اصـحاب عـدد هسـتند مثل صدوق که خیلی قاطع هم بر آن تأکید می کند و خود مفید هم ابتداء از اصحاب عدد بوده است, بعداً برگشته است.

۵. روایت سـیزدهم بـاب که صـحیحه منصور بن حـازم عن ابی عبـدالله علیه السـلام است: «صم لرؤیه الهلال و أفطر لرؤیته, فان شهد عندک شاهدان مرضیان بأنهما رأیاه فاقضه»

. (۷)

مقنعه هم این مطلب را نقـل کرده است و در رسـاله عـددیه شـیخ مفیـد هم هست؛ منتهـا در رساله عـددیه شـیخ مفیـد و مقنعه, عبارت این طور است: «قال: صم لرؤیه الهلال و أفطر لرؤیته فان شهد عندک شاهدان مؤمنان بانهما رأیاه فاقضه»

و به نظر می رسـد که کلمه مؤمنان, تصـحیف کلمه مرضـیان است؛ چرا که در کتابت بسـیار شبیه به هم نوشـته می شوند, پس مقصود همان دو شاهد مرضـی و عادل است. و همین روایت را عبدالله بن مسـکان و زید شـحام به طریق دیگری از ابی عبدالله علیه السـلام نقل کرده اند: صـفوان بن یحیی عن عبدالله بن مُسـکان عن ابی عبدالله علیه السـلام... و ابی جمیله عن زید الشحام عن ابی عبدالله علیه السلام...(۸) .

۶. روایت پـانزدهم باب: مقنعه مفیـد: «روی ابن ابی نجران عن عبـدالله بن سـنان عن ابی عبـدالله علیه السـلام قال: سـمعته یقول: لاتصم الا للرؤیه او یشهد شاهدا عدلٍ»

.(۹)

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

چهارشنبه ۱۲ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد(مدظله) در طی ادامه ذکر روایات قول مشهور, به توضیحاتی در مورد دلالت برخی از آنها پرداخته, سپس شروع به ذکر روایات مخالف با مشهور می نمایند.

ادامه ذکر روایات اعتبار شاهدین عدلین در رؤیت هلال:

در باب سوم از ابواب فضل الصوم و فرضه روایت ۲۷: «فی الدعائم عن علی علیه السلام انه قال: لاتفطروا الا لتمام ثلاثین یوما من رؤیه الهلال او بشهاده شاهدین عدلین أنهما رأیاه»

شنبه ۱۵ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) بعد از ذکر تتمه ای راجع به روایات قول مشهور, به ذکر روایات مخالف با قول مشهور و تفاصیل موجود در بین مخالفین می پردازند.

تتمه ذکر روایات قول مشهور:

بقیه روایاتی که در دلالت بر اعتبار شهادت عدلین برای رؤیت هلال وارد شده است که در باب های سوم, هفتم, هشتم و نهم از ابواب فضل الصوم و فرضه در جامع الاحادیث وارد شده است, چون بحثی نداشتند, ذکر نکردیم. فقط دو روایت دیگر هم؛ یکی به جهت غلط و اشتباهی که در جامع الاحادیث در مورد آن واقع شده است, خواستم که تذکر بدهم و دومی روایتی است که چون در جامع الاحادیث ذکر نشده است, آن را هم ذکر می کنم:

روایت اول که غلط در آن پیش آمده است, در باب ششم, حدیث هفتم است: «نوادر احمد بن محمد بن عیسی (در ص۱۶۰) عن ابی زیاد قال: قضی رسول الله(ص) بشهاده الواحد و یمین الخصم فی الدین و اما الهلال فلا, الا بشاهدی عدل»(۱).

ص: ۱۵۶

و اشتباهش این است که در آدرسی که از نوادر ــ که قطعا کتاب حسین بن سعید است ــ داده است؛ یعنی در صفحه ۱۶۰, اصلاً کلمه «زیاد» وجود ندارد و فقط می گوید «ابی قال:...» و معلوم نیست که این کلمه از کجا به اینجا اضافه شده است؟!

و اما اینکه مقصود از «ابی» کیست؟ چنین تعبیری در کتاب حسین بن سعید سابقه ندارد و کتاب نوادر هم که مثل کتب اربعه؛ که مقابله شده باشد نیست و لذا احتمالاً یک سقطی شده است. و در اینجا هم باید «ابی قال قضی...» کلام یکی از معصومین باشد که در سند سقطی شده و افتاده است.

روایت دوم که در اینجا نیامده است ولی جزو روایات مسأله است: روایتی است که می رسد به صابر مولی ابی عبدالله علیه السلام؛ البته در نسخه چاپی تهذیب «صبار» دارد, و من مراجعه که کردم, اصلاً چنین اسمی در بین رجال پیدا نکردم و ظاهراً صحیحش همان «صابر» است که در بعضی از نسخ هم هست و این صابر محتمل هست که یکی از دو نفر باشد:

یکی «صابر مولی بنی هاشم» است که جزو روات حضرت صادق سلام الله علیه است و یکی هم «طاهر مولی ابی عبدالله علیه السلام» که او هم از روات حضرت صادق است. ممکن است که در این روایت یکی از آنها باشد و در صورت دوم, «طاهر» تصحیف به «صابر» شده باشد, و اما «صابر» که مولی بنی هاشم گفته اند؛ خوب مولی ابی عبدالله, مولای بنی هاشم هم می شود, پس تعبیر به مولی بنی هاشم منافاتی با نقل او از حضرت صادق(ع) و مولی ابی عبدالله بودنش ندارد.

متن روایت: عن صابر مولی ابی عبدالله علیه السلام قال: «سألته عن الرجل یصوم تسعه و عشرین یوما و یفطر للرؤیه و یصوم للرؤیه, أیقضی یوما؟ فقال: کان امیرالمؤمنین علیه السلام یقول: لا, الا أن یجییء شاهدان عدلان فیشهدا أنهما رأیاه قبل ذلک بلیله فیقضی یوماً»(۲). که این جزو روایاتی است که سؤال شده است که ماه رمضان همیشه سی روز است یا بیست و نه روز هم می شود؟ حضرت جواب می دهند که هر دو ممکن است, پس اگر با شهادت عدلین ثابت شود که سی روز بوده است, باید قضاء کند.

ص۱۴۵۹

این روایت را من ندیدم که ایشان در اینجا آورده باشند و اما در سایر جاها ممکن است آورده باشد, و اما صاحب وسائل علی القاعده باید در اینجا آورده باشد, فرصت نشد نگاه کنم.

ادامه ذکر روایات مخالف با قول مشهور:

در مقابل روایات قول مشهور, روایات دیگری هست که بعضی اشان به طور کلی شهادت عدلین را کافی نمی داند؛ که ظاهرشان این است که فقط باید علم حاصل بشود و با رأی و ظنون ثابت نمی شود و باید یقین باشد. که ذکر یکی از این گونه روایات در جلسه قبلی گذشت که روایت فضل بن عبدالملک عن ابی عبدالله علیه السلام بود که حضرت در آن فرمود: «الصوم للرویه و الفطر للرؤیه و لیس الرؤیه ان یراه واحد ولا اثنان ولا خمسون». و همین روایت را در هدایه هم نقل کرده است و بعد از «والفطر للرؤیه» چنین اضافه دارد که: «و لیس بالرأی و ولا التظنی...»(۳) که از این روایت استفاده می شود که ظنون و قیاس و مثل اینها درست نیست و باید یقینی باشد. و در نتیجه, شهادت عدلین هم کافی نیست.

ص: ۱۵۸

ذکر احتمالی برای کلام محقق در نسبت دادن قول به عدم حجیت شهادت عدلین در رؤیت هلال:

احتمال دارد که نظر مرحوم محقق در شرایع؛ و اینکه قائلی به عدم اعتبار بینه در مورد رؤیت هلال وجود دارد, به هدایه صدوق باشد؛ چون امثال هدایه که این روایات را ذکر می کنند, مختارشان است. و ایشان در این باب دو سه روایت نقل کرده است و اولین روایتش همین روایت است که الان خواندیم و ظاهرش این است که چون در اول باب آن را ذکر کرده است, مختارش چنین است و روایات بعدی را هم, از این باب ذکر کرده است که, روایات دیگری هم در مسأله است که کس دیگری مجاز است که آنها را اختیار کند؛ از باب «فبأیهما اخذت من باب التسلیم و سعک» که در تعارض روایات هر فقیهی مجاز است که یکی از اخذ و بر اساسش فتوا بدهد.

پس احتمال می دهیم که مقصود محقق از «و قیل لایقبل» همین صدوق در هدایه بوده باشد, اگر چه همان طوری که گفتیم در کتاب های نافع و معتبر, از این نسبت برگشته است و دیگر آن را ذکر نکرده است و شاید نظرش در این برگشت به این باشد که ممکن است که یک وجه جمعی بین این روایت و روایت بعدی وجود داشته باشد و تعارضی در بینشان نباشد. و اگر وجه جمعی باشد پس قهراً دیگر روایت اول تمام فتوای او نخواهد بود, بلکه با توجه به نقل روایت بعدی که اقتضاء می کند حجیت بینه در رؤیت هلال را و با توجه به امکان جمع در بین آنها, ممکن است نظر او به حجیت بینه به طور فی الجمله باشد. و مقصود این روایت که می گوید شهادت پنجاه نفر هم قبول نیست, نظرش به شهرهایی باشد که خصوصا در قدیم در مناطق زیادی استهلال می کردند, و مقصود این باشد که اگر در شهری مثلاً ده نفر نبینند, حتی اگر پنجاه نفر دیده باشند, این کفایت نمی کند, و الا اگر احیاناً در شهر کوچکی و دهی باشد که پنجاه نفر دیده اند, کفایت بکند.

ص: ۱۵۹

روایت دوم: که از آن هم استفاده می شود که شهادت پنجاه نفر هم فایده ندارد صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام است که «قال: اذا رأیتم الهلال فصوموا و اذا رأیتموه فأفطروا و لیس هو بالرأی ولا بالتظنی ولکن بالرؤیه و الرؤیه لیس ان یقوم عشره فینظروا فیقول واحد: هوذا» یعنی اشاره کند که این ماه است: «وینظر تسعه فلایرونه؛ اذا رآه واحد رآه عشره و ألف و اذا کانت عله فاتمّ شعبان ثلاثین» در اینجا در ذیلش هست که «و زاد حماد فیه: و لیس ان یقول رجل: هوذا هو, لا اعلم الا ان قال: ولا خمسون» یعنی در این روایت هم فرموده است که ده تا و پنجاه تا هم کفایت نمی کند؛ یعنی در جایی که جماعت زیادی استهلال می کنند باید زیاد باشند و قطع بیاورد تا حکم کنند. پس در این دو روایت نفی اعتبار حتی خمسون را کرده است.

ص ۱۴۶۰

(پاسخ از سؤال) نه تعارضی در شهادات نیست, بلکه می فرماید در جایی که جمعیت زیادی استهلال می کنند, عادةً باید همه آنها ببینند و وقتی ندیده اند, معلوم می شود که آنها اشتباه کرده اند.

روایت سوم: روایت ۲۱ باب ۳ است: «ابی ایوب ابراهیم بن عثمان الخزّاز» در کتاب خزّاز دارد ولی به نظرم صحیحش خرّاز است «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قلت له: کم یجزی فی رؤیه الهلال؟» چه عددی کافی است؟ «فقال: ان شهر رمضان فریضه من فرائض الله فلاتؤدوا بالتظنی، و لیس رؤیه الهلال ان یقوم عده فیقول واحد: قد رأیته و یقول الاخرون: لم نره, اذا رأه

واحد رآه مائه و اذا رآه مائه رآه ألف ولایجزی فی رؤیه الهلال اذا لم یکن فی السماء عله اقل من شهاده خمسین و اذا کانت فی السماء عله, قبلت شهاده رجلین یدخلان و یخرجان من مصر»(۴).

ص: ۱۶۰

در این روایت شهادت رجلین را فی الجمله قبول کرده است, ولی در صورتی که در سماء علتی باشد.

ذکر قائلین به اقوال مخالف مشهور و تطبیق بر روایات:

در مقابل مشهور سه قول را در کلمات برخورد کردیم و عبارتی هم در مستند نراقی است, اگر آن عبارت صحیح باشد, ممکن است چهار قول در مسأله باشد.

قول اول: کسانی هستند که شرط اعتبار شهادت عدلین در رؤیت هلال را عبارت از وجود علتی در آسمان دانسته اند؛ که مانع از دیده شدن بشود, و فرقی ندارد که عدلین از خارج باشند یا از داخل باشند. قائلین به این تفصیل عبارتند از: مبسوط شیخ, کافی ابوالصلاح, غنیه ابن زهره, وسیله ابن حمزه و اصباح الشیعه کیذُری؛ که اینها معیار را وجود علت دانسته اند و قید دیگری؛ که از داخل یا خارج باشد, ندارند.

قول دوم: عده ای گفته اند که به دو شرط شهادت عدلین معتبر است: یکی اینکه علتی باشد ودوم اینکه شاهدها از خارج آنجا باشند؛ یعنی اگر علتی باشد ولی شاهدها از داخل بگویند که ما دیده ایم, قبول نیست و همین طور اگر از خارج بیایند و شهادت بدهند ولی علتی در داخل نبود و هوا صاف بود, باز هم قبول نمی شود. قائلین به این قول عبارتند از: تهذیب و استبصار و نهایه شیخ, مهذب ابن براج و فیض هم در مفاتیح میل به این تفصیل پیدا کرده است و مقنع صدوق هم مطابق این نسخه ای که در دست ما هست و نسخی که فاضل اصفهانی می گوید دیده است, همه اشان همین طور است که چون با «واو» وارد شده است, هر دو شرط را دارد که «از خارج باشد و علت هم وجود داشته باشد». ولی افراد بسیار زیادی که از مقنع نقل کرده اند, عبارت را با «او» نقل کرده اند؛ که یعنی «علت باشد و یا اینکه شهادت از خارج باشد» که نتیجه اش اعتبار احدالامرین می شود. به مختلف هم نسبت داده اند که از مقنع با «او» نقل کرده است, ولی در مختلفی که الآن چاپ شده است, با «واو» است. خلاصه: نسخ «مقنع» مختلف است. و کاشف اللثام می گوید که قاعدتاً باید نسخه «واو» صحیح باشد؛ چون فتوای شیخ صدوق مطابق روایتی است که طبق سرتاسر آن ایشان فتوا داده است؛ اگر چه اسمی از آن روایت نبرده است, ولی عین آن روایت را فتوا داده است و در آن روایت «واو» است, پس نسخه مقنع باید با «واو» باشد.

قول سوم: این است که احدالامرین معیار باشد؛ یعنی در صورتی که علتی باشد و یا اینکه شهادت از خارج باشد, شهادت عدلین در رؤیت هلال معتبر است و الا اعتباری ندارد.

قائل به این قول عبارت است از: خلاف شیخ و اینکه در ریاض این را به همه کتاب های شیخ نسبت داده است, درست نیست.

ص ۱۴۶۱

مرحوم حکیم هم فقط این دو قول اخیر را نقل نموده است که اشتراط مجموع الامرین و اشتراط احد الامرین است و اما قول اول را که علت باشد معتبر می شود, اصلاً نقل نکرده است, با اینکه قائلین آن زیادتر از دو قول دیگر است و بلکه ظاهراً در غنیه دعوای اجماع هم بر آن کرده است؛ چون اجماع را بعد از یک چیز دیگری گفته است که این را هم ظاهرا شامل می شود.

قول و احتمال چهارم: احتمال دیگری که داده می شود ولی قائلی برای آن ثابت نیست, این است که شرط اعتبار شهادت عدلین در رؤیت هلال عبارت از خارج بودن شهادت باشد. بله یک عبارتی در مستند نراقی است که اگر آن را اخذ بکنیم, باید بگوییم که بعضی هم قائل شده اند که شرط اعتبار شهادت عدلین, از خارج بودن شهادت است. ولی ما این را پیدا نکردیم و حدس می زنم که نراقی هم که این را در مستند نقل می کند, «او» در آن افتاده است و مقصود اعتبار احدالامرین بوده است.

خلاصه: ما سه قول بر خلاف مشهور در اینجا داریم.

ذکر روایات مربوط به تفاصیل مذکور در اقوال:

چند روایت وارد شده است که می توانند مستند برای این تفاصیل باشند که عبارتند از:

ص: ۱۶۲

۱ـ روایت ۲۱ باب ۳ که روایت ابی ایوب ابراهیم بن عثمان الخراز است که ذکرش گذشت.(۵)

دو روایت هم در باب شش هستند که عبارتند از:

۲ـ روایت حبیب خُزاعی یا جَماعی, که اختلاف نسخه دارد. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال لاتجوز الشهاده فی رؤیه الهلال دون خمسین رجلا عدد القسامه» مانند قسامه که در مورد خون اگر دلیل خارجی پیدا نشد پنجاه نفر قسم بخورند کافی است, در اینجا هم همین طور است «و انما تجوز شهاده رجلین اذا کانا من خارج المصر و کان بالمصر علّه, فأخبرا انهما رأیاه و أخبرا عن قوم صاموا للرؤیه»(۶).

البته از این روایت استفاده می شود که سه قید باید باشد: یکی اینکه از خارج مصر باشد و اگر از داخل باشد اعتبار ندارد. دوم اینکه در مصر علت باشد و اما اگر هوا صاف باشد شهادت خارج هم به درد نمی خورد. سوم اینکه باید علاوه بر شهادت بر رؤیت, این خبر را هم بدهند که قومی به استناد رؤیت و به مناط رؤیت, آمده اند روزه گرفته اند.

و با این سه قید فقط عبارت مقنع صدوق منطبق است البته بنابر نسخه «واو» و اما در کلمات دیگران, قید سوم؛ که شهادت به صوم قومی داده شود, در عبارتشان نیست.

پس بنابر اینکه کلام مقنع صدوق را «واو» بگیریم این هم یک قول خلاف مشهور می شود و در نتیجه چهار قول بر خلاف مشهور خواهد بود.

۳ـ روایت هدایه که می گوید: «قال الصادق علیه السلام: لاتقبل فی رؤیه الهلال الا شهاده خمسین رجلا عدد القسامه, اذا کانوا فی المصر او شهاده عدلین اذا کانا من خارج المصر»(۷) یعنی اگر از داخل مصر بخواهند شهادت بدهند باید پنجاه نفر شهادت بدهند و اما از خارج مصر, شهادت عدلین کافی است.

ص: ۱۶۳

اینها روایات مخالف مشهور بودند, که ذکر شد و اما جمع بین روایات را ان شاء الله در جلسه بعدی بررسی می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۱۷ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله), بعد از ذکر اجمالی روایات قول مشهور و قول مقابل آن, شروع به بحث از نحوه جمع بین روایات دو طرف می نمایند و در ضمن جواب از روایت معتبره فضل بن عبدالملك, مسأله حجیت بینه به نحو عموم را بررسی نموده و در آخر, پس از جواب از روایت مذکور, روایت موثقه عبدالله بن بکیر را مطرح می کنند.

ذکر اجمالی روایات دو طرف در مسأله:

مجموع روایاتی که دلالت می کنند که شهادت دو نفر به طور مطلق و بدون شرط و قیدی, برای اثبات رؤیت هلال کفایت می کند, ۱۹ روایت در جامع الاحادیث هست؛ البته ۲۳ روایت وجود دارد, ولی چهارتایشان را ما به حساب نیاوردیم که عبارتند از: ۱ــ روایت مفضل و زید شحّام عن ابی عبدالله علیه السلام(۱)؛ که تهذیب این را نقل می کند, ولی ما مفضل را به عنوان راوی نیاوردیم؛ چرا که در استبصار چنین نقل می کند که مفضل عن زید شحّام, و طبق اسانید دیگر, این سند صحیح تر است, اگرچه در کلام تهذیب عبارت «جمیعاً» هم دارد ولی احتمال قوی این است که اشتباه باشد.

۲ــ روایت حماد بن عثمان هم هست که ما به حساب نیاوردیم؛ چون به نظر ما سقطی شده است و روایت حماد بن عثمان عن الحلبی است.

ص: ۱۶۴

۳ــ روایت یوسف بن عقیل را هم ما به حساب نیاوردیم؛ چون به نظر ما, محمد بن قیس در آن سقط شده است.

۴ــ مرسله دعائم را هم نیاوردیم که «عن علی علیه السلام» است؛ چون معلوم نیست که جداگانه از روایات دیگر باشد.

پس مجموعاً نوزده روایت از شانزده راوی است؛ که از بین آنها, ابوبصیر, حلبی و عبدالله بن سنان هر کدامشان دو روایت دارند و این نوزده روایت دلالت می کنند بر اینکه شاهدین در اینجا حجت است.

و اما در مقابل این روایات: صاحب جواهر ــ این طوری که آقای خویی هم می گوید ــ گفته است که فقط دو روایت در مقابل این روایات هستند, کما اینکه آقای حکیم هم فقط این دو روایت را نقل کرده است. آقای خویی می گوید چهار روایت معارض وجود دارد. ما می گوییم: «ما یتوهم المعارضه» دوازده روایت است؛ که توهم معارضه درباره آنها هست.

ما اکثر روایاتی که دلالت بر اعتبار شاهدین عدلین دارند را نقل کردیم و بقیه اش در جامع الاحادیث, ابواب: سه, شش,

هفت, هشت و نه از ابواب فضل الصوم و فرضه, ذکر شـده است. آن روایتی را هم که گفتیم در جامع الاحادیث نیاورده است؛ که روایت «صابر مولی ابی عبدالله علیه السلام» بود, معلوم شد که آن را در باب نهم آورده است.

و اما روایاتی که توهم معارضه آنها با این روایات شده است دوازده روایت است که عبارتند از: در باب سوم:

روایت ابی العباس فضل بن عبدالملک, روایت عبدالله بن بکیر, روایت ابی ایوب خرّاز و دو روایت هم مال محمد بن مسلم است. و

ص۱۴۶۳

در باب پنجم: روایاتی است که, اصلاً کسی آنها را به عنوان معارض طرح نکرده اند, ولی ممکن است که به عنوان معارض طرح شوند و آنها عبارتند از روایات: یک, دو, سه, چهار و پنجم از این باب. در باب ششم: دو روایت هست که عبارتند از: ۱ـ روایت هدایه. ۲ـ روایت حبیب خزاعی یا جماعی ـ علی اختلاف النسخ ـ که هم تهذیب و هم استبصار درشان اختلاف نسخه وجود دارد. و اینکه آقای خویی می گوید: در تهذیب و استبصار فقط خزاعی است و جواهر جماعی را ذکر کرده است, درست نیست. و یک نسخه دیگری هم هست که آن را صاحب وسائل نقل نموده است و آن «حبیب خُثعمی» است. و اما اینکه آقای خویی می گوید: ظاهراً این «سهو من قلمه الشریف». به نظر می رسد که این طور نیست, بلکه ظاهراً این «سهو من قلم الخوئی»؛ برای اینکه ایشان چطور می توانند این ادعاء را بکنند که صاحب وسائل نسخه ای را با عبارت خثعمی ندیده است, تا بتواند نسبت سهو را به خود صاحب وسائل بدهد؟! بله ایشان می تواند بگوید که ظاهراً در آن نسخه سهو شده است؛ یعنی سهو مال ناسخ آن نسخه می شود نه اینکه مربوط به صاحب وسائل باشد. و لذا ظاهراً این سهوی در قلم آقای خویی است؛ که می خواسته است این را بگوید که سهوی در قلم ناسخ آن نسخه شده است, ولی از روی سهو, سهو را به صاحب وسائل نسبت داده است. و همین طور هم هست؛ چون تمام نسخه های معتبری که ما دیدیم هیچ کدامشان «خثعمی» ندارند و در کتب دیگر هم که نقل کرده اند «خثعمی» ندارند. و احتمالاً کسی خواسته است که این روایت را تصحیح نموده و معتبر نماید, این حبیب را اجتهاداً, حبیب خثعمی کرده است.

ص: ۱۶۶

بحث در نحوه جمع بین روایات متعارض در مسأله:

ذکر روایات معارض با قول مشهور:

۱ـ در تهذیب و استبصار «علی بن مهزیار عن الحسن بن علی عن القاسم بن عروه عن ابی العباس الفضل بن عبد الملك عن ابی عبدالله علیه السلام» گفتیم که مقصود از حسن بن علی, حسن بن علی بن فضال است و ثقه است, قاسم بن عروه هم به نظر ما ثقه است, فضل بن عبدالملك هم همین طور است و لذا روایت معتبر است. منتها باید آن را موثقه حساب کنیم؛ چون حسن بن علی بن فضال, معلوم نیست که این روایات را در چه زمانی نقل کرده است, چون ایشان قبلاً ـ فطحی بوده است و مورد اختلاف است که آیا در قبل از وفاتش برگشته است یا نه و در مورد احتمالین نتیجه تابع أخسّ احتمالین می شود و لذا روایت را تعبیر به موثقه می کنیم و تعبیر جامع ترش این است که تعبیر به «معتبره» بشود؛ که یا به جهت صحیحه بودن و یا به جهت موثقه بودن, حکم به اعتبارش می شود.

«قال: الصوم للرؤیه و الفطر للرؤیه و لیس الرؤیه ان یراه واحد ولا اثنان ولاخمسون»(۲)؛ یعنی کأنّ اینها نیست و باید یقین پیدا بشود.

و همین روایت را ـ سابقاً هم گفتیم که ـ هدایه ذکر کرده است با این تفاوت که «زاد بعد قوله «والفطر للرویه», و لیس بالرأی ولا بالتظنّی»(۳)؛ یعنی با قیاس به چیز دیگر و اینکه ظن داشته باشد کفایت نمی کند و باید یقین پیدا بشود. پس شهادت عدلین به حسب این روایت قبول نیست.

آقـای خویی در اینجا چنـدین جواب داده انـد که یکی از آنهـا متوقف است بر یک بحثی که ایشان قبلاً ذکر کردنـد و ما هم بخشـی از آن را ذکر کردیم, ولی بخش دیگری از آن را در آنجا نیـاوردیم, که الاـن متعرض می شـویم و آن این بود که آیا دلیل عامی بر حجیت بینه داریم یا نه.

بررسی وجود دلیل عام بر حجیت بینه:

معروف بین علماء این است که به روایات مسـعده بن صـدقه ــ که می گویـد «الاشـیاء کلها علی ذلک حتی تسـتبین او تقوم به البینه»؛ یعنی بایـد اصـاله الابـاحه جـاری شود مگر اینکه قطعی شود و یـا بینه بر آن قـائم شود ــ برای اعتبـار بینه به صورت عام اسـتدلال کرده انـد. ولی آقای خویی این را ردّ می کنـد؛ که بیان آن گـذشت(۴)؛ که ایشـان گفتنـد که مقصود از بینه در این روایت معنـای لغوی آن؛ یعنی دلیـل است. و امـا اینکه دلیـل چیست و آیـا شـهادت عـدلین هم بینه و دلیـل است یـا نه؟ از این روایت اسـتفاده نمی شود که صـغریات بینه کدام ها هستند, پس به نظر ایشان این روایت دلیل نیست. البته ما فعلاً نمی خواهیم این روایت را بحث بکنیم.

و اما اسـتدلال به روایت «انما أقضی بینکم بالبینات و الایمان»(۵): آقای خویی می گوینـد از خود این روایت نمی شود حجیت و اعتبار بینه را به نحو عموم اسـتفاده کرد؛ چون جاهایش در روایت تعیین نشده است که در کجاها حجت است. بله به ضـمیمه اینکه ثابت شده است که پیغمبر(ص) همیشه به شاهدین عمل می کرده است, استدلال به این روایت تمام می شود. و در نتیجه برای بحث ما هم می شود به عموم آن تمسک نمود. پس ایشان این روایت را به ضـمیمه سیره پیغمبر(ص) دلیل بر حجیت بینه به نحو عموم گرفته اند.

ص: ۱۶۸

اشکالات این استدلال:

ما در اینجا چند اشکال بر ایشان داریم: اولاً: مورد این روایت قضاء است؛ یعنی ایشان می فرمایند که راجع به فصل خصومت در بین اشخاص من با ایمان و بینات قضاء می کنم و علم واقعی که به امور دارم را, در این موارد اعمال نمی کنم و با همین قواعد ظاهریه که بینه و یمین است من عمل می کنم. و اما اینکه در غیر فصل خصومت مثل اثبات هلال _ که دعوایی در کار نیست _ آیا با شهادت عدلین هم ثابت می شود یا نه؟ این روایت راجع به آن نیست. و لذا خود آقای خویی هم که بر اساس بناء عقلاء, حجیت شهادت عدل واحد را به طور عموم قبول دارد, باب قضاء را استثناء می کند و در خصوص باب قضاء, شهادت عدلین را معتبر دانسته است.

ثانیاً:

چرا شما سیره پیغمبر(ص) را ضمیمه می کند؟ خوب اگر سیره پیغمبر(ص) بر این مطلب ثابت است, چه نیازی به روایت و ضمیمه کردن این سیره است؟ خوب بگویید که سیره بر این است که در تمامی موارد پیغمبر(ص) به شهادت عدلین عمل می کرده است و این را در مورد بحث هم بگویید.

علاوه بر اینکه, وجدانا هم سیره عامی ثابت نیست که همه موارد حتی مورد ما را هم بگیرد و الا از اول گفته می شد که در مسأله اجماع وجود دارد و نیازی به بحث نمی ماند. در حالی که با مخالفت این همه از علماء چنین ادعایی ممکن نیست. بله می شود گفت که در اکثر موارد پیغمبر(ص) این کار را می کرده است ولی آیا از این عمل در اکثر موارد, می توان یک لفظ عامی به دست آورد که به عموم آن در مصادیق مشکوک تمسک نمود؟! و ظاهر خود شما هم این است که سیره به

نحو عموم را؛ به نحوی که حتی شامل رؤیت هلال در صوم هم بشود, نمی خواهید ادعاء بکنید و الا باید این بحث ها را نمی کردید.

و فرق بین عموم لفظی و سیره این است که در صورت اول, به صورت قانون و عموم حکم می شود ولی در صورت دوم عمل که لفظی ندارد تا قانون کلی به دست آید و در موارد مشکوک به آن تمسک گردد. بله اگر ظن کافی باشد می گفتیم که چون در غالب و اکثر موارد تمسک می کرده است, این مورد هم ملحق به غلبه می شود, ولی ظن که کافی نیست. خلاصه اینکه چون در اکثر موارد عمل می کرده است و در بعضی از موارد هم عمل نمی کرده است و در برخی از موارد هم شک داریم و از طرفی ظن هم حجت نیست و لفظ عامی هم که قابل استناد باشد در کار نیست و لذا دلیل عامی برای حجیت بینه الا ما خرج بالدلیل وجود نخواهد داشت, تا در مورد بحث در صورت تساقط ادله بعد از تعارض, بتوان به عموم آن دلیل عام برای اعتبار بینه در مورد ما تمسک نمود.

به عبارت دیگر: ظاهر روایت اختصاص به باب قضاء و فصل خصومت دارد و اینکه شما به استناد سیره می خواهید قضاء در روایت را اعم از باب قضاء و غیر آن بگیرید که شامل مثل حکم به رؤیت هلال هم بشود, اولا

چنین سیره عامی ثابت نیست و سیره در اکثر موارد هم فقط ظن آور است که حجیتی ندارد. و ثانیاً

اگر چنین سیره ای ثابت باشد خودش دلیل مستقلی می شود و شایسته نیست که به عنوان ضمیمه برای روایت مذکور مطرح بشود.

ص: ۱۷۰

بررسی جواب های آقای خویی از روایت فضل بن عبدالملک:

آقای خویی سه جواب از روایت فضل بن عبدالملک داده اند: جواب اول: این است که ضعف سند دارد. ولی این جواب را ما قبول نداریم و همان طوری که قبلاً بیان کردیم سند روایت معتبر است.(۶)

جواب دوم: ایشان می گویند در این روایت قید نکرده است که این یک و دو نفر و پنجاه نفر, عادل هم هستند, پس می خواهد بگوید که صرف عدد و اینکه حتی پنجاه نفر هم باشند کفایت نمی کند. و این منافاتی ندارد با اینکه اگر عادل بودند, مورد قبول باشد.

این جواب ایشان هم به حسب ظاهر اشکال دارد؛ چون می گوییم این را هم قید نکرده است که عادل نباشند, و به طور مطلق گفته است که دو تا و پنجاه تا هم به درد نمی خورد؛ پس چه عادل باشند یا عادل نباشند, هر دو را شامل است. پس می شود به اطلاق تمسک نمود.

ولی از صدر کلام ایشان استفاده می شود که مقصود ایشان این است که یعنی روایت می خواهد بفرماید که دو تا و پنجاه نفر بودن تمام موضوع نیست؛ یعنی اکتفاء به عدد نمی شود و عدد کافی نیست. و این منافاتی ندارد با اینکه اگر عدد به چیز دیگری ضمیمه شود, کفایت بکند.

مثل اینکه کسی می گوید من راجع به فلان مسأله از ده طلبه پرسیدم, همه این طور گفتند. ما می گوییم که اگر از پنجاه طلبه هم بپرسی فایده ای ندارد؛ چون مجتهد باید این را بگوید. که مقصود در اینجا این است که اگر چه ممکن است طلبه, مجتهد یا غیر مجتهد باشد, ولی می خواهیم بگوییم که طلبه بودن کفایت نمی کند تا اینکه عدد را شما بالاتر ببری و تأثیری داشته باشد؛ یعنی شرایط دیگری هم دارد و طلبه بودن تمام الموضوع نیست.

درباره رؤیت هم اینکه یک نفر بگوید که رؤیت کردم یا دو نفر بگوید, مسأله تمام نمی شود, حتی اگر پنجاه نفر بگویند مطلب تمام نمی شود.

و این معنا منافاتی ندارد با اینکه اگر شرط دیگری مثل عدالت ضمیمه شد, شهادت دو نفر هم کفایت بکند که مفاد روایات دیگر است.

بله اگر قید کرده بود که دو عادل و پنجاه عادل کفایت نمی کند, در این صورت معارض با روایات مذکور می شد. مقصود آقای خویی هم همین است که اگر عدالت قید شده بود معارضه داشت و اما چون قید نشده است, بیان اینکه خود این حیثیت رؤیت عدد دو و حتی عدد پنجاه کفایت نمی کند, منافاتی با آن روایات ندارد؛ که می گویند دو عدد اگر با عدالت توأم بود کفایت می کند.

جواب سوم: می گویند بر فرض قبول تمامیت سند و دلالت این روایت, این روایت تعارض می کند با روایات گذشته و در صورت تعارض, تساقط می کنند و رجوع می کنیم به قاعده و اصل اولی که بینه حجت است الا ما خرج بالدلیل, پس حکم به حجیت بینه در اینجا می کنیم.

ولی ما در بحث از مقتضای قاعده بیان کردیم که چنین دلیل عامی نداریم تا اینکه قابل مراجعه باشد.

بله می توانیم این طور جواب بدهیم که بر فرض قبول تمامیت سند و دلالت, با توجه به اینکه در طرف دیگر ۱۹ روایت وارد شده است که مقطوع الصدور است و مطمئناً یکی از آنها از معصوم صادر شده است, و این روایت چنین خصوصیتی را ندارد و از مرجحات عبارت از این است که قطعی الصدور مقدم بر غیر قطعی الصدور است. لذا آن روایات مقدم می شوند.

(پاسخ به سؤال) صحیح اعلایی هم اگر بود با مقطوع الصدور قابل تعارض نبود.

(پاسخ به سؤال) با توجه به اینکه لحن روایت این است که علم معتبر است, خصوصاً که در نقل هدایه بود که «ولا بالرأی ولا بالتظنی», مسأله اطلاق و تقیید نمی آید؛ که بخواهیم این روایت را با روایات مذکور قید بزنیم؛ چون تعارض دارند.

۲_ روایت موثقه عبدالله بن بکیر «قال: صم للرؤیه و أفطر للرؤیه و لیس رؤیه الهلال ان یجییء الرجل والرجلان فیقولان رأینا, انما الرؤیه ان یقول القائل رایت فیقول القوم صدقت»(۷). این روایت هم جزو روایات معارض است و آقای خویی نمی دانم از آن جواب داده است یا نه؟ و شاید ظاهر این روایت این باشد که قوم باید تصدیق بکنند و لذا بعضی به این روایت برای اعتبار شیاع تمسک کرده اند. و ظاهر این روایت این است که تنها حجت شیاع است و عدلین کفایت نمی کند؛ چون اولش هم هست که اگر رجل یا رجلان بگویند, اگر قوم آنها را تصدیق نکنند فایده ای ندارد.

جواب از این روایت این است که بله ظاهر این روایت چنین است ولی به وسیله روایات دیگری که می خوانیم استفاده می شود که مقصود در این روایت, در خصوص هوای آزاد و جایی است که زمینه برای دیدن قوم هم وجود دارد؛ یعنی در چنین جاهایی تصدیق, شرط قرار داده شده است. و برای روشن شدن این جواب, آن روایات را باید بخوانیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۱۸ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

ص: ۱۷۳

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد(مدظله) در ادامه بررسی روایات مخالف با اعتبار شهادت عدلین به طور مطلق, در اثبات هلال, شروع به بررسی چهار روایتی که آقای خویی از آنها در اینجا بحث کرده اند, نموده و سه روایت را مورد بررسی قرار می دهند.

ادامه بررسی روایات مخالف با قول مشهور:

ما فعلاً- چهار روایتی را که آقای خویی ذکر کرده است بحث می کنیم, و بعد به بحث از سایر روایات خواهیم پرداخت؛ روایاتی که ایشان به این عنوان بحث نموده است عبارتند از:

۱ــ روایت حبیب خُزاعی یا جَماعی: «قال: قال ابوعبدالله علیه السلام: لاتجوز الشهاده فی رؤیه الهلال دون خمسین رجلا عدد القسامه و انما تجوز شهاده رجلین اذا کانا من خارج المصر و کان بالمصر علّه فأخبر انهما رأیاه و أخبرا عن قوم صاموا للرؤیه و أفطروا للرؤیه»(۱). که مفادش این است که در شهادت برای رؤیت هلال کمتر از پنجاه تا نمی شود و شهادت دو نفر در صورتی کافی است که اولا از بیرون شهر شهادت به دیدن بدهند و ثانیا در شهر هم علتی باشد و ثالثا از این هم خبر بدهند که جماعت دیگری غیر از ماه به مناط رؤیت روزه گرفته اند. پس فقط با این شرایط شهادت عدلین کافی است و الا باید پنجاه نفر به عدد قسامه شهادت بدهند تا قبول شود, بنابراین از این روایت معلوم می شود که شهادت عدلین علی وجه الاطلاق کفایت نمی کند.

بررسی اشکالات آقای خویی:

ایشان سه اشکال می کنند: اولا: این روایت از ناحیه حبیب ضعیف است؛ چون ثابت نیست که نسخه خَثعمی باشد؛ اگر چه صاحب وسائل چنین نسخه ای را نقل کرده است, ولی سهو قلم ایشان است.

ص: ۱۷۴

ما گفتیم که این تعبیر به «سهو من قلمه الشریف»(۲) درست نیست؛ چون معنایش این است که ایشان چنین نسخه ای را ندیده است, در حالی که این مسأله روشن نیست, بله باید می گفت «سهو من قلم الناسخ» که معنایش این می شود که ناسخی که آن نسخه را نوشته است سهو نموده است. و من نگاه کردم, ببینم آیا کس دیگری هم تعبیر خثعمی را در اینجا آورده است یا نه؟ دیدم که در مجمع الفائده محقق اردبیلی هم نسخه های مختلف چاپ شده است که یکی از آنها هم «خثعمی» است.

ص۱۴۶۸

به هر حال, احتمال قوی هست که ناسخ اشتباه کرده باشد. و اگر هم مطمئن به اشتباه او نباشیم, همان طوری که آقای خویی می گویند, در مردّد بین ضعیف و غیر ضعیف, نتیجه عبارت از ضعیف خواهد بود؛ یعنی حکم به ضعف آن می شود. پس از نظر سند این روایت قابل اعتماد نیست.

جواب دوم: ایشان می گوید: اصلاً مضمون این روایت تضادی با روایات دیگر ندارد؛ چون مفاد این روایت این است که در تشخیص هلال, نباید به ظن و قیاس و امثال اینها اعتماد کرد و لازم است که انسان علم و یا علمی داشته باشد و به آن اخذ کند. بر خلاف سنی ها که اگر فی الجمله ظنی پیدا شود, آن را کافی می دانند.

و یکی از شرایط حجیت خبر واحد و عدلین به طور عام, این است که انسان اطمینان بر خلاف آنها پیدا نکرده باشد؛ چون اطمینان حکم علم را دارد و همان طور که اگر علم داشته باشیم که این راوی, اگر چه عادل است, ولی اشتباه کرده است ـ؛ چون عادل که معصوم نیست ـ در صورت علم به اشتباه عادل نمی شود به خبر او عمل کرد. و یا اینکه مطمئن شویم که شخص عادل, به جهت وجود مرخص برای دروغ گفتن, در یک موردی دروغ گفته است, یا مثلاً تقیه کرده است و خواسته است که مطابق رأی سنی ها شهادت بدهد. خوب در این گونه موارد نمی شود اخذ به آن نمود؛ چه یقین بر خلاف داشته باشد و یا اطمینان ـ که حکم علم را دارد ـ داشته باشد.

ص: ۱۷۵

در این روایت هم که مستفاد از آن این است که در هوای صاف شهادت عدلین کفایت نمی کند؛ به خصوص در قدیم که مقید به استهلال بودند تا بفهمند که در رمضان, روزه را باید بگیرند یا نه؟ چرا که اجماعی است که برای روزه باید استهلال شود و با هلال است که باید ماه ثابت بشود ـ و اما اصحاب العدد بحث دیگری است ـ پس اهل شهر استهلال می کردند, و لذا اگر در یک شهری جماعت کثیری استهلال بکنند و فقط دو نفر هلال را ببینند, این علامت این است که این رؤیت درست نیست. و اما در صورتی که هوا ابری است و از خارج بیایند و شهادت بدهند که در آنجا دیده اند, در این صورت آن محذور نیست و لذا شهادتشان قبول می شود, برخلاف هوای صاف که اگر دو نفر ببینند باید اشخاص دیگر هم دیده باشند؛ چرا که از خصوصیات شهر و امثال آن این است که اشخاص در یک جا می ایستند و در صورت دیدن هلال, آن را به همدیگر نشان می دهند و این طور نیست که تک تک در جاهای مختلف بایستند و از هم بی خبر باشند, بله ممکن است که احیاناً تک تک هم باشند ولی به هر حال اینکه در چنین وضعیتی فقط دو نفر ببینند و دیگران ماه را نبینند, در این صورت اطمینان به خطا هست و شرط حجیت بینه وجود ندارد.

و شاهد این مطلب این است که در ذیل روایت می فرماید که اگر دو شاهد از بیرون خبر بیاورند و هوا ابری باشد, چنین شهادتی کفایت می کند؛ چون در بیرون ابر نبوده است و در شهر ابر بوده است, پس اطمینان بر خطأ آنها وجود ندارد و شهادتشان مقبول است.

جواب سوم: بعد ایشان می گوید: و اگر این را هم قبول کردیم که این روایت مطابق با قاعده نیست, بلکه یک مطلبی را به نحو تعبدی می فرماید, در این صورت این روایت با روایات حجیت مطلقه بینه معارض می شود و تساقط که کردند, رجوع می شود به دلیل عام حجیت بینه که روایت «انما اقضی بینکم بالبینات والایمان» به ضمیمه سیره بود.

اشکال بر جواب دوم: این جواب که آقای حکیم هم آن را گفته است و در جواهر و عده ای دیگر هم این جواب را داده اند, محل مناقشه است؛ برای اینکه شما می گویید شرط حجیت بینه این است که اطمینان بر خلاف آن نباشد, در حالی که این روایت قیودی را در بر دارد که قیودی تعبدی هستند حضرت می فرماید: در هوای صاف باید عدد قسامه باشد تا

ص۱۴۶۹

ثابت شود. و از تعبیر به عدد قسامه, هم پیداست که دقیق است و مقصود, ذکر عدد کثیر نیست, پس یعنی باید این عدد پنجاه نفر باشد. مانند قسامه که حتی اگر ۴۹ نفر هم شهادت بدهند, فایده ای ندارد و دقیقاً باید پنجاه نفر باشند تا ثابت شود. پس مفاد این روایت این است که باید پنجاه نفر باشند تا در هوای صاف, هلال ثابت بشود. خوب, حالا سؤال این است که اگر در هوای صاف ۴۹ نفر شهادت بدهند آیا اطمینان بر خلافشان هست و با پنجاه نفر از این جهت فرق می کنند؟ مطمئناً مطلب این طوری نیست. پس این یک حکم تعبدی است و نمی توان آن را مطابق با قاعده عامه عدم حجیت بینه در صورت اطمینان بر خلاف, حساب کرد. این نسبت به صدر روایت بود, و اما نسبت به ذیل روایت هم که می فرماید: اگر در هوا علت بود, شهادت رجلین در صورتی پذیرفته می شود که این شهادت را هم بدهند که قومی به مناط دیدن هلال, روزه گرفته اند. باز هم سؤال این است که آیا این قیدی که در ذیل آورده شده است, به خاطر این است که بدون چنین خبری از روزه گرفتن قومی بر اساس رؤیت هلال, اطمینان بر خلاف شهادت رجلین به رؤیت هلال حاصل می شود؟! و حتماً باید این قید هم باشد تا چنین اطمینان خلافی نباشد؟! یا اینکه این هم مثل صدر روایت, یک تعبّد محض است و مطابقتی با قاعده ندارد.

ص: ۱۷۷

اشکال بر جواب سوم: یک اشکال بر جواب سوم این است که آن روایات مطلق اند و این روایت مقید است و در بین مطلق و مقید تعارضی وجود ندارد. این اشکال را عده ای از آقایان دارند و خود آقای خویی هم بعداً از آن بحث می کند, لذا ما هم موکول به بعد می کنیم.

و اما اشکال دیگری که بر این جواب است, این است که همان طوری که قبلاً گفتیم چنین عام فوقی در اینجا ثابت نیست تا اینکه به آن ارجاع داده شود. و بر فرضی که ما چنین عامی را داشته باشیم, اشکال این است که چرا ایشان راهشان را دور می کنند؛ چون خود ایشان معتقدند که اگر یک روایتی صدورش از معصوم قطعی باشد و معارضه کند با روایتی که, اگر چه معتبر و حجت است, ولی قطعی نیست, ایشان می گویند یکی از مرجحات قطعی الصدور بودن است و باید در چنین صورتی, قطعی را بر غیر قطعی مقدم داشت. پس مناسب بود که روی این مبنا که پذیرفته شده هم هست و اشکال چندانی ندارد, در اینجا مشی می کردند.

در نتیجه: عمده جوابی که ـ فعلاً ـ از این روایت می توان داد, این است که سندش ضعیف است و اما اینکه اگر اشکال سندی نداشت, آیا می توان معامله اطلاق و تقیید نمود یا نه؟ بحثش را خواهیم کرد.

(پاسخ سؤال) تعبیر به رجلین در روایت در مقابل زن نبودن است و اما قید عدالتش جای حرف نیست که مقصود از آن دو مرد عادل است, همان طوری که در روایات دیگر هم گفته اند. و بحث بیشترش خواهد آمد.

ص: ۱۷۸

روایت دوم: روایت ابوالعباس فضل بن عبدالملک است: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: الصوم للرؤیه و الفطر للرؤیه و لیس الرؤیه ان یراه واحد و لا اثنان ولاخمسون»(۳). که استفاده می شود که عدد هر چقدر بالا برود فایده ندارد و مطلب باید قطعی بشود. بنابراین, بینه که دو تا بیشتر نیست مقبول نیست.

ص ۱۴۷۰

بررسی اشکالات آقای خویی بر این روایت:

اشکال اول: ایشان می گویند در سند روایت قاسم بن عروه ضعیف است؛ عبارتش چنین است: «فانه لم یوثّق, نعم ورد توثیقه فی الرساله الساسانیه, لکن الرساله لم تثبت بطریق صحیح ان مؤلفه الشیخ المفید (قدس سره)»(۴)

یعنی اگر چه توثیق او در رساله ساسانیه وارد شده است, لکن ثابت نیست که این رساله مؤلفش شیخ مفید باشد.

جواب از این اشکال: اولا نام رساله صحیحش صاغانیه است و مسائل صاغانیه بدون تردید مال شیخ مفید است؛ هم نجاشی و هم شیخ طوسی که شاگرد شیخ مفید هستند این را دارند و از طرف دیگر قلم آمده در این رساله را اگر کسی ببیند و با طرز نوشتجات او آشنا باشد, قلم شیخ مفید است. و همین طور همه چیزهایی که برای اثبات نسخه لازم است, این نسخه هم وجود دارد. و الا حتی این کافی که شما مطالعه می کنید, بالتواتر که ثابت نیست که همان نسخه کلینی است. بلکه نسخه ای از کافی بوده است, چاپ کرده اند و فهرست نویس ها هم همین گونه حکم به ثبوت نسخه می کنند که وقتی کتابی به نام شخصی است و طرز استدلالات آن و مطالب آن مثل جاهای دیگر و کتاب های دیگر اوست و قرینه ای بر خلاف ندارند, حکم به صاحب تالیف بودن او می کنند و در مورد این رساله هم همین طور است.

ص: ۱۷۹

ثانیا: ما گفتیم(۵) که قاسم بن عروه هم به جهت روایت ابن ابی عمیر از او و هم به جهت اینکه استاد و شیخ حسین بن سعید است که از مشایخ مهم حدیث است و کتاب حسین بن سعید هم مانند کافی مورد مراجعه بوده است و مع ذلک در مورد حسین بن سعید نگفته اند که یروی عن الضعفاء و یعتمد المراسیل و همین طور حسن بن علی بن فضال هم که از اصحاب اجماع است از او روایت دارد که مشهور روایت او و از شخص را برای اعتبار کافی می دانند. به هر حال از نظر سند به نظر ما در روایت مشکلی وجود ندارد.

اشکال دوم: ایشان می گوید: این روایت از نظر دلالت هم مشکل دارد و اعتبار بینه را نفی نمی کند؛ چون روایت در صدد نفی کفایت کمیت و تعدّد است و می فرماید یک چیز دیگری معیار است.

خوب ممکن است بگوییم که معیار عبارت است از اینکه عدلین باید باشند تا شهادت قبول شود. و اگر عدلین نشد, شیاع مفید علم باشد و یا شیاع قریب به اتفاق جمعیت باشد. و یا اگر معصوم شهادت داد که علم آور است می تواند کافی باشد. و این روایت اینها را نفی نمی کند.

این اشکال ایشان را ما دیروز با اشکالی که در مورد قید عدل و اطلاق نسبت به آن بود, توضیح داده و قبول کردیم و لذا بیشتر توضیح نمی دهیم.

(پاسخ به سؤال) نحوه جمع بین روایات دیگر, مثل دو روایت گذشته با یکدیگر را در رابطه با اعتبار شهادت خمسین یا عدم اعتبار شهادت خمسین, بعداً بحث خواهیم کرد؛ فعلاً در مورد تعارض روایات درباره اعتبار عدلین بحث می کنیم.

ص: ۱۸۰

روایت سوم: صحیحه محمد بن مسلم است «عن ابی جعفر علیه السلام قال: اذا رأیتم الهلال فصوموا و اذا رأیتموه فأفطروا, و لیس بالرأی ولا بالتظنی ولکن بالرویه. قال: والرؤیه لیس ان یقوم عشره فینظروا فیقول واحد: هوذا و ینظر تسعه فلایرونه, اذا راه واحد راه عشره والف»(۶)

در این روایت پیداست که هوای صاف فرض شده است و ردّ بر عامه و

ص ۱۴۷۱

سنی هاست که هیچ قید و شرطی قائل نیستند و همین که دو نفر و بلکه یک نفر ـ اختلاف هم دارند ـ وقتی که قائم شد, آن را می پذیرند. در حالی که باید احتمال صدق باشد و در شهری که هوا صاف و آزاد است و فقط یک نفر دیده باشد چگونه احتمال صدق او می رود؟! خداوند هلال را برای «للناس» قرار داده است, برای چشم خاص و معجزه دار که قرار نداده است, پس اگر یکی ببیند باید باقی مردم هم دیده باشند.

(پاسخ به سؤال) بالاخره در جاهای بالای شهر هم که باشد, اشخاص دیگر هم می توانند در آنجاها ببینند. و فرض مسأله در بین سنی ها این است که اگر یک نفر در همان زمین صاف هم ببیند و شهادت بدهد, قبول می شود.

جواب از این روایت: این روایت هم اعتبار عدلین را ردّ نمی کند؛ چون مفادش این است که اطمینان بر خلاف نباید باشد و اگر در هوای صاف فقط دو نفر بخواهند شهادت بدهند, در این صورت اطمینان بر خلاف است, پس قبول نیست.

جواب آقای خویی و اشکالش: ایشان در اینجا جواب فوق را دارند, لکن نظیر روایت قبلی, این را هم دارند که شاهد اینکه مقصود فقط بیان کمیت است و در صدد نفی عدد با کیفیت مثل خبر عدلین نیست, این است که در روایت قید عدالت را نیاورده است. و لازمه این بیان ایشان این است که اگر عدلین در چنین هوایی شهادت بدهند باید قبول باشد, با اینکه مفاد این روایت این است که اگر عدالت هم داشتند و شهادت می دادند باز هم نمی پذیرفتیم؛ چون استدلالش این است که اگر آنها ببینند دیگران هم می بینند و این بیان در مورد عادل هم مانند فاسق می آید که اگر عادل ببیند دیگران هم می بینند, پس این روایت می گوید که حتی اگر عدول هم باشند باز کفایت نمی کند.

ص: ۱۸۱

و این سـهوی در بیان ایشان است که جواب این روایت را مانند روایت قبلی از باب واحد دانسـته اند در حالی که فرق می کند در روایـت قبلی فقـط در صـدد نفی اعتبـار خصـوص کمیت است ولی در این روایت حـتی اگر کیفیت و عـدالت هم به همراه کمیت باشد در صورت مذکور در روایت, از آن نفی اعتبار می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۱۹ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در ایـن جلسـه حضـرت اسـتاد (مـدظله) پس از بیـانی تکمیلی و اصـلاحی نسـبت به دروس گذشـته, در ادامه بررسـی روایـات مخالف با قول مشهور, روایت ابی ایوب خراز را مطرح و به بررسی جواب آقای خویی از آن می پردازند.

تکمیل و اصلاح:

امـا تکمیـل: یکی از چیزهـایی که بایـد گفته می شـد, این است که این اقـوالی که دربـاره حجیت بینه است, به طـوری که در بعضـی از کتب هست, این اختلاـف مربـوط به خصـوص صـوم مـاه رمضـان است و امـا در مورد فطر و یـا مـاه هـای دیگر این اختلاـف وجود نـدارد و در آنها بینه به نحو مطلق حجیت دارد. بله قیـدهای عامی مثل عـدم اطمینان به خلاف آن, در آنها هم می آید, لکن این گونه از قیدها در مورد همه خبر واحدها و بینه ها وجود دارد.

البته من این را فحص کاملی نکرده ام, تا ببینم آیا این ادعاء درست است یا نه؟ ولی برخی از آقایان این را گفته اند.

و اما اصـلاح: اینکه گفته شد که عبدالله بن سـنان, حلبی و ابوبصـیر هر کدام دو روایت در اینجا دارند, در مورد ابوبصیر اشتباه بود و او فقط یک روایت در این باره دارد. و به جای او محمد بن قیس است که دو روایت دارد. و در نتیجه فقط ۱۸ روایت به عنوان دلیل برای قول مشـهور و حجیت بینه بـدون قیـد و شـرط, وجود دارد و اینکه گفته شـد که ۱۹ روایت هست, سـهو شده بود.

ص: ۱۸۲

ادامه بررسی روایات معارض با قول مشهور:

روایت چهـارم: روایت ابی ایوب الخراز «عن ابی عبـدالله علیه السـلام قـال: قلت له: کم یجزیء فی رؤیه الهلال؟ فقال: ان شـهر رمضان فریضه من فرائض الله فلاتؤدی بالتظنی و لیس رؤیه الهلال ان یقوم عـدّه فیقول واحـد قـد رأیته و یقول الآخرون لم نره» یعنی در فرائض ظن کفایت نمی کند و رؤیت هلال که طبق آیه قرآن «هی مواقیت للناس و الحج»

قرار داده شده است تا اینکه وقت های اعمالی نظیر حج و روزه با آن تشخیص داده شوند, آن رؤیت هلال به این نمی شود که یـک نفر بگویـد من هلال را دیـدم و بقیه بگوینـد که ما ندیـدیم. رؤیتی که برای دیگران حجت باشـد ــ نه برای خودش ــ با

چنین دیـدنی ثـابت نمی شود. و در رؤیت هم مقصود این نیست که خود شـخص ببینـد, بلکه مقصود این است که ثابت بشود کـه دیـده شـده اسـت. «اذا رآه واحـد رآه مـائه و اذا رآه مـائه رآه الـف» ایـن ذکر عـددها پیـداست کـه از بـاب مثـال اسـت و خصوصـیتی ندارند. «ولا یجزیء فی رؤیه الهلال اذا لم یکن فی السماء علّه اقلّ من شهاده خمسین» اگر هوا صاف است شهادت کمتر از پنجاه نفر کفایت نمی کند «و اذا کان فی السماء علّه قبلت شهاده رجلین یدخلان و یخرجان من مصر»(۱) و اگر هوا ابر بود, گرد و غبار بود و دیدن مشکل بود در چنین صورتی شهادت دو نفر کفایت می کند.

ص۱۴۷۳

و امـا در مورد مقصود از «یـدخلان و یخرجـان من مصـر» احتمالات مختلفی داده شـده است: احتمال اول این است که اگر در شهر و محل مشـکلی بود که ماه دیـده نمی شـد اگر یک مسافری به آن شـهر بیاید و بعد خارج شود, شـهادت او مقبول است؛ یعنی این شـخص در خارج که هوا صاف بوده است, ماه را دیـده است و به رؤیت آن در داخل شـهر شـهادت می دهد, چنین شهادتی که از خارج است پـذیرفته می شود. احتمال دوم این است که مراد از «یـدخلان و یخرجان من مصـر» یعنی «داخلان و خارجان» و مقصود این است که چه رؤیت آنها از داخل باشـد و چه از خارج باشـد, در صورتی که هوا ابری است شـهادتشان کفایت می کند؛ چون گاهی احیاناً یک فرجه مختصـری پیدا می شود که با اینکه هوا ابری است, یک آنی ابر کنار می رود و دوباره ملتهب می شود و بعضـی در آن یک آن, ماه را می بینند و چنین رؤیتی اتفاق هم افتاده است. و احتمال سوم این اسـت که یعنی دو نفری که در خارج دیـده اند می توانند برای داخلی ها شـهادت بدهند و دو نفری که در داخل دیده اند می توانند بروند و برای بیرونی ها شـهادت بدهند. که این احتمال بعید است. و شاید اقرب احتمالات همان احتمال اول باشد که وقتی در شهر هوا ابری است و کسـی از بیرون شهر که ابری نبوده است و یا محتمل است که ابری نبوده است و دلیلی بر بطلان شهادت بینه نداریم, وقتی آمد و شهادت به رؤیت داد پذیرفته می شود.

ص: ۱۸۳

به هر حال به این روایت استدلال شده است که بینه در هوای آزاد حجت نیست و در هوایی که ابری است اگر از بیرون شهادت را بدهند, بینه حجت است.

جواب آقای خویی از این روایت:(۲)

ایشان می گوید این روایت هم حجیت بینه بدون شرط و علی وجه الاطلاق را نفی نمی کند؛ چون این روایت در مقان بیان عدم اعتبار ظنون است و اینکه باید علم و یا چیزی که به منزله علم است, باشد. پس اگر با ادله عامه و یا خاصه ای ثابت شده باشد که بینه حکم علم را دارد, منافاتی با این روایت ندارد. بعد می گوید: و اینکه اسم از پنجاه نفر را برده است, این کنایه است و مثال است برای اینکه انسان باید علم پیدا کند و الا خصوصیتی ندارد؛ چرا که در موردی که می خواهند لزوم یقین پیدا کردن را بیان کنند یک راهش این است که یکی از مثال هایی را که موجب یقین است ذکر می کنند و اینجا هم از همان قبیل است. و وجهش این است که معنا ندارد که پنجاه نفر خصوصیت داشته باشد؛ چون نمی شود گفت که پنجاه نفر یقین می آورد ولی ۴۹ نفر یقین نمی آورد.!

و می گوید: شاهد اینکه این روایت در صدد نفی اعتبار بینه نیست این است که قید عدالت را در این پنجاه نفر درج نکرد؛ که بگوید که اگر ۵۰ نفر عادل ببینند یا اگر ۵۰ نفری که در آنها دو عادل است ببینند, فایده ندارد. بلکه فقط عدد را آورده است بدون قید عدالت, پس معلوم می شود که نظری به ابطال حجیت بینه ندارد و همان مطلبی را که در صدر فرموده بود که ظنون حجت نیست, در ذیل هم همان را می خواهد بگوید. بعد ایشان ترقی نموده و می گوید: و بلکه ما می توانیم حجیت بینه را از خود این روایت استفاده بکنیم؛ برای خاطر این تعبیر که «اگر هوا ابری بود, شهادت اشخاص از خارج قبول می شود» چون ما سؤال می کنیم که اینکه شهادت از خارج مورد قبول است از چه بابتی است؟ اگر خارج ابری باشد و شهادت قبول باشد, سؤال این است که چه فرقی بین خارج و داخل است؟ پس باید در داخل هم شهادت بینه در هوای ابری مورد قبول باشد و اگر بگویید که در خارج هوا صاف بوده است و شهادت بینه از خارج قبول

می شود, خوب ما می گوییم: به همان مناطی که اگر در خارج در هوای صاف دیـده باشـند, شـهادتشان مقبول است, بایـد در داخل هم شهادت آنها حجت بشود و تفکیک بین داخل و خارج در هوای صاف قابل تصدیق نیست.

اشکالات جواب آقای خویی:

اشکال اول: اینکه می گوید: فرق گذاشتن بین داخل و خارج در هوای صاف قابل تصدیق نیست. سؤال می کنیم که چرا قابل تصـدیق نیست؟ از روایت اولی که خود شـما نقل کردیـد, اسـتفاده می شود که چنین فرقی قابل تصـدیق است؛ چون وقتی که شهـادت از داخـل باشـد و هوا هم صـاف باشـد و شـهری جمعیت زیادی داشـته باشـد, و فقط ده نفر ماه را ببیننـد, خوب چنین مطلبی که فقـط دو نفر در چنین جایی در هوای صاف ماه را ببیننـد به حسب عادت نمی شود و اطمینان بر خلاف آن هست. و خود شـما هم در روایت اول این را گفتیـد که در هوای صاف که هزاران نفر اسـتهلال می کنند ـ خصوصا که در قدیم خیلی مقید به استهلال بودند ـ اگر دو نفر شهادت بدهند, اطمینان بر خلاف هست.

خوب, این حرف در داخل شـهر هست و اما اگر شاهدان از بیرون شـهر آمده باشند که در دسترس اهل شهر نبوده است, دیگر چنین اطمینـانی در کـار نیست. پس تفاوت خیلی روشن است؛ که در داخل به جهت اطمینان بر خلاف, بینه از حجیت می افتد و اما اگر از خارج باشند چنین اطمینانی نبوده و قابل قبول می شود.

و بلکه این تفـاوت در صورت ابری بودن هوا هم قابل تصویر است؛ برای اینکه در داخل شـهر که هزاران نفر در حال اسـتهلال هستند اگر انجلاء موقتی و آنی هم رُخ بدهد, به حسب عادت باید بیش از دو نفر ببینند ولی اگر در خارج از شهر دیده باشند, چنین تضعیفی برای بینه نمی آید؛ چرا که در خارج که چنین جمعیتی نیستند.

ص: ۱۸۵

اشکال دوم: اینکه گفتید که قید عدالت در شهادت پنجاه نفر نشده است و مقصود از آن مثال است برای لزوم تحصیل یقین. ما می گوییم: بله چنین قیدی نشده است ولی آیا قید عدم عدالت شده است؟ تا شما استفاده بکنید که مقصود از آن پنجاه نفر غیر عادل است! و اینکه می فرماید «اذا رآه واحد رآه مائه و...» یعنی می خواهد بفرماید که اگر یک نفر ببیند یک عده فاسق هم می بینند؟! پس حضرت می خواهد بفرماید که هر چقدر هم که زیاد باشند وقتی که فاسق باشند ما این را معتبر نمی دانیم؟! یا اینکه معنای عبارت شامل عادل و غیر عادل هست و قید عدم عدالت در آن وجود ندارد و بلکه خصوصیتی در بین نیست؛ حضرت می فرماید اگر یک نفر ببیند بقیه هم می بینند. پس اینکه ایشان این را اختصاص به غیر عادل داده اند وجهی برایش نیست و خلاف ظاهر خود این روایت است.

و اما اینکه آن را مثال دانسته و می گوید چون معنا ندارد که بگوییم با پنجاه نفر علم حاصل می شود ولی با ۴۹ نفر علم حاصل نمی شود. ما نمی دانیم که ایشان از کجا این ذکر پنجاه نفر را به عنوان مقدمه علم دانسته است و از باب مثال شمرده است؟! چه وجهی برای از باب مقدمه علم دانستن هست تا از آن استفاده شود که چون پنجاه نفر خصوصیتی ندارد و ۴۹ نفر هم همان را می رساند پس باید از باب مثال باشد؟! در حالی که در خود روایت عدد پنجاه نفر را مانند عدد قسامه قرار داده است و تصریح می کند که اگر کمتر از پنجاه نفر باشد فایده ندارد. پس ظاهرش این است که یک حکم تعبدی است که برای غیر صورت علم قرار داده شده است. بله اگر علم شد, بسته به علم قاضی است و بحث های خودش را دارد. و اما در غیر صورت علم اگر پنجاه نفر به عدد قسامه شهادت دادند, تعبدا پذیرفته می شود و کمتر از آن به درد نمی خورد.

(پاسـخ به سؤال) بله تعبیر به «عدد القسامه» در این روایت نیست ولی عبارت «اقلّ من شـهاده خمسـین» در اینجا هست و روایت قبلی که در آن «عدد القسامه» بود هم شاهد برای این روایت می شود؛ که مراد از کمتر از پنجاه نفر نبودن که در

ص۱۴۷۵

این روایت آمده است هم آن را روشن می کند, پس نمی شود گفت که خمسین در اینجا مثال است ولی در آنجا مثال نیست. بله اگر متعارف از عـددی که علم را حاصل می کنـد, این عدد بود, می شد که این را کنایه گرفت, ولی این طور که نیست و لذا وجهی برای مثال گرفتن نیست و در هر دوی این روایات خمسین به معنای خودش است.

خلاصه: هیـچ وجهی نـدارد که این عـدد را از باب مقـدمه علم و مثال قرار بـدهیم, بله اگر متعارف در حصول علم با این عدد بود, وجهی می شد. ولی چنین نیست و ظاهر روایت که تصـریح به فایده نداشتن کمتر از پنجاه نفر دارد همان حکم تعبدی در صورت عدم علم است که بیان شد.

(پاسـخ به سؤال) در مورد روایتی که نفی می کنـد اعتبـار شـهادت پنجـاه نفر را: به نظر مـا معنـایش این است که پنجـاه بما هو پنجاه, ما دلیلی بر حجیتش نداریم و گاهی ممکن است که حتی اگر پنجاه نفر شهادت بدهند, در شهرهای بزرگی مثل تهران, اطمینـان بر خلافش حاصـل بشود. بله اگر چنین وضـعیتی نبود که اطمینان بر خلافش باشـد, شارع تعبـدا شـهادت پنجاه نفر را قبول نموده است, و در چنین صورتی, مثل باب قسامه؛ حتی اگر ۴۹ نفر باشند حجت نیست.

ص: ۱۸۷

جواب صحیح از روایت: جواب درست از روایت همان جوابی است که ایشان در روایت حبیب دادند و آن این بود که به حسب قاعده, یکی از شرایط حجیت خبر واحد, عدم اطمینان به خلاف است و چون در هوای آزاد اطمینان بر خلاف پیدا می شود, بینه از حجیت می افتد.

و بحث ما در باب صوم این است که آیا دلیل خاصی وجود دارد یا خیر؟ و بر اساس آن روایات مطلقه, حجیت بینه برای غیر مورد اطمینان بر خلاف, ثابت می شود مثل جایی که اشخاص دیگر به خیال اینکه فردا باید ماه را استهلال نمایند, برای استهلال نرفتند, و فقط دو نفر ماه را دیده اند و یا اینکه شهر کوچکی است و فقط دو نفر برای استهلال رفته اند و بقیه استهلال نکرده اند.

و مثال این روایت که حجیت بینه را در مورد اطمینان به خلاف نفی می کند مخالفتی با حجیت بینه در موارد مذکور نخواهند داشت.

اعتبار شهادت پنجاه نفر تعبدا:

و از این روایت هم استفاده می شود که شهادت پنجاه نفر, در جایی که هوا صاف است, تعبّدا مورد قبول است و کمتر از آن هم کفایت نمی کند. و اما اینکه محقق حلی می گوید:(۳) این مطلب که در غیر قسامه یک چنین عددی معتبر باشد, معهود نیست و شیخ طوسی را که این را گفته است(۴) تخطئه می کند. جوابش این است که غیر از شیخ هم افرادی هستند که این پنجاه نفر را گفته اند. و به تعبیر نراقی در مستند:(۵) همین که چند تن از اساطین چنین مطلبی را آورده اند, کفایت می کند برای معهود بودن. به علاوه اینکه ورود آن در این روایات, به ضمیمه فتوای عده ای معتنابه از قدماء بر طبق آن, خودش ایجاب می کند که ما هم آن را اخذ بکنیم و وجهی ندارد که از آن دست برداریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

شنبه ۲۲ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

Your browser does not support the audio tag.

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) با تجدید نظر در مورد روایات دلالت کننده بر قول به اعتبار مطلق بینه در هلال ماه مبارك رمضان, مقتضای جمع بین روایات را عبارت از اعتبار شهادت عدلین با دو قید عدم تمکن از علم و اطمینان به ثبوت هلال و عدم اطمینان بر خلاف بینه, می دانند.

تجدید نظر: گفتیم که ۱۸ روایت دلالت بر کفایت شهادت عدلین برای اثبات هلال می کند و انسان اطمینان به صدور یکی از آنها پیدا می کند و لذا در صورت معارضه, حکم به ترجیح آنها بر روایات معارض غیر قطعی الصدور می شود. ولی الان می خواهم یک تجدید نظری در این باره ذکر بکنم و آن اینکه تمام این هیجده روایت به استثناء یکی از آنها, در دلالت آنها مناقشه هست.

بیان مناقشه در روایات اعتبار شهادت عدلین در اثبات هلال رمضان به طور مطلق: حدود ۱۰ تا از این روایات دلالتشان راجع به خصوص این است که ۲۹ روز روزه گرفته اند و بعد معلوم شده است که عدلین شهادت داده اند که یك روز قبل از ۲۹ روز هم, ماه رمضان بوده است. پس این روایات در جایی بوده است که در خود شهر مانع بوده است و لذا ماه را ندیده اند و بعد از اینکه روزه را ۲۹ روز گرفته اند, بینه ای آمده و شهادت داده است که یك روز قبل هم ماه رمضان بوده است. بنابراین از این روایات, اعتبار شهادت شاهدین علی وجه الاطلاق استفاده نمی شود, و فقط در صورت مذکور بر اساس شهادت شاهدین حکم به قضاء شده است. و اما اینکه به طور مطلق؛ در هوای آزاد هم اگر دو نفر شهادت دادند, کفایت بکند, چنین مطلبی ثابت نمی شود.

ص: ۱۸۹

و عده ای از روایات مضمونشان این است که امیرالمؤمنین علیه السلام می فرمود: من اجازه نمی دهم برای اثبات ماه رمضان الا رؤیت و یا شهادت عدلین را. این روایات هم اطلاق ندارند؛ مثل اینکه شما می گویید «لاصلاه الا بطهور» که معنای اطلاقی اش این است که نماز بی طهارت به درد نمی خورد. و اما اینکه آیا طهور تنها برای نماز کافی است و شرایط دیگری در آن معتبر نیست, از این روایت استفاده نمی شود و لذا اگر روایت دیگری بگوید «لاصلاه الا بنیه», این دو روایت با هم منافاتی ندارند؛ چون هر کدامشان در مقام عقد سلبی و اثبات شرطیت طهارت و نیت است, نه اینکه غیر از خودش شرط دیگری در کار نیست.

در اینجا هم حضرت امیرالمؤمنین(ع) می فرمایند من غیر از رؤیت و شهادت عدلین را قبول ندارم؛ یعنی اگر یك نفر بیاید و شهادت بدهد, این را قبول ندارم و اما اینکه عدلین در همه پذیرفته شده است یا نه؟ چنین مطلبی از این کلام حضرت استفاده نمی شود, و حدود شش روایت هم چنین مضمونی را دارد, پس تا به حالا, حدود ۱۵ روایت دلالتشان مورد مناقشه بود.

در صحیحه محمد بن قیس هم که یکی از روایات مذکور است و ذیل عبارتش شاهد بر این است که صدر روایت در مورد صافی هوا است؛ چرا که می فرمایند «قال قال امیرالمؤمنین علیه السلام: اذا رأیتم الهلال فأفطروا أو شهد علیه عدل من المسلمین،.. و ان غُمّ علیکم فعُدّوا ثلاثین لیله ثم أفطروا.»

شنبه ۲۹ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

ص: ۱۹۰

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) ابتداء به ذکر کامل اقوال درباره اعتبار یا عدم اعتبار بینه در اثبات هلال ماه مبارک رمضان می پردازند، سپس با مرور اجمالی بر اقوال و ادله آنها، قول مختار را تثبیت می نمایند.

ذکر کامل اقوال در مسأله:

قول اول: اعتبار شهادت عدلین (دو مرد عادل) به طور مطلق، که شاید مشهور باشد، و قائلین آن عبارتند از: مفید در مقنعه، سید مرتضی در جمل العلم، شیخ طوسی در الجمل و العقود، ابن ادریس در سرائر و صلاح الدین حلبی در اشاره السبق، که اینها از بین متقدمین بر محقق است و اما نسبت به محقق و بعد از او قائلین خیلی زیاد است.

قول دوم: اعتبار شهادت عدلین با سه قید که یکی این است که هوا ابری باشد و دوم اینکه از خارج دیده باشند و سوم اینکه شهادت بدهند که اشخاص دیگری هم ماه را دیده اند و برایشان ثابت شده است. که این معنا را روایت حبیب دلالت می کرد و مقنع هم مطابق این فتوا داده است.

قول سوم: اعتبار شهادت عدلین از خارج مصر است که این را محتمل است که در هدایه مورد فتوای او باشد که توضیح بیشترش می آید.

قول چهارم: اعتبار شهادت عدلین از خارج مصر، به شرط عدم تمکن شخص از علم؛ که این را صاحب حدائق قائل است و این مطلب را در جلد ۱۳ صفحه ۲۴۸ و ۲۵۵ آورده است.

قول پنجم: اعتبار شهادت عدلین در صورت وجود علت در آسمان؛ که این را در کافی، غنیه ابن زهره، وسیله ابن حمزه و اصباح قطب الدین کیدری اختیار کرده اند، البته در وسیله یک غلطی هست ولی با دقت، همینی که ما گفتیم را اختیار کرده است که به صرف وجود علت، شهادت دو مرد عادل را معتبر دانسته است.

ص: ۱۹۱

قول ششم: اعتبار شهادت عدلین با دو قید؛ وجود علت و از خارج بلد بودن؛ این در نهایه هست ـ منتها عبارت نهایه قدری شلوغ است و با تأمل این روشن می شود ـ و عبارت مهذب هم عین عبارت نهایه است، در تهذیب، استبصار و مفاتیح فیض هم همین قول است، منتها در مفاتیح به جای علت، تعبیر به ابر (غیم) کرده است.

قول هفتم: اعتبار شهادت عدلین به شرط وجود احد الامرین؛ یعنی بودن علت در آسمان و از خارج بودن شهادت است؛ و این قول در خلاف و در جامع الخلاف قمی سبزواری است.

قول هشتم: اعتبار شهادت عدل به طور مطلق است؛ که قول سلار در مراسم است.

قول نهم: عدم حجیت بینه به طور مطلق است، که قائلش را توضیح می دهیم.

قول دهم: حجیت و اعتبار شهادت عدلین و بینه در صورت عدم تمکن از تحصیل علم است و فرقی هم بین داخل و خارج و غیره نیست. و این قولی است که به نظر ما می رسد.

این نکته را هم متذکر می شوم که همان طوری که قبلاً اشاره شد، مورد بحث در مورد خصوص هلال ماه مبارک رمضان است و اما در مورد هلال ماه شوال و سایر ماه ها به طوری که گفته اند، اختلافی در اعتبار بینه وجود ندارد.

مرور اجمالی بر برخی از اقوال و ادله آنها:

بررسی قائل به قول به نفی مطلق اعتبار بینه: یکی از اقوالی که مورد تردید است که آیا چنین قولی هست یا نه؟ عدم اعتبار شهادت عدلین به طور مطلق، در این باب است؛ که قبلاً هم گفتیم که محقق این را به قائل نسبت داده است ولی با «قیل» تعبیر کرده است. و ما گفتیم که محتمل است که نظر ایشان به صدوق در هدایه باشد؛ چون ایشان دو روایت در هدایه نقل نموده است و با توجه به انتخاب این دو روایت باید مختارش باشد؛ چون نمی شود گفت که روایاتی را که مورد اختیار و فتوایش است، کنار گذاشته است و روایاتی را که قبول ندارد نقل کرده است، پس پیداست که یکی از این دو روایت باید مورد فتوایش باشد و چون اولین روایتی که آورده است مطابق با این قول است پس باید مختارش باشد و آن روایت این است: «قال الصادق علیه السلام: الصوم للرؤیه و الفطر للرؤیه و لیس بالرأی ولا بالتظنی و لیس الرؤیه ان یراه واحد ولا اثنان ولاخمسون و قال: لیس علی اهل القبله الا الرؤیه و لیس علی المسلمین الا الرؤیه»(۱) و عنوان بابش هم این طوری است که «باب ان الصوم للرؤیه و الفطر للرؤیه».

و بعـد از ایـن روایت، روایت دیگری را هم ذکر کرده است که در مـورد بحث مـا نیست و بعـد از آن سـومین روایـتی که نقل نموده است این است: «قـال الصـادق علیه السـلام: لاتقبـل فی رؤیه الهلال الا شـهاده خمسـین رجلا عـدد القسامه، اذا کانوا فی المصـر او شـهاده عـدلین اذا کانوا خارج المصـر، ولاتقبل شـهاده النساء فی الطلاق ولا فی رؤیه الهلال»(۲). مرحوم صـدوق در اینجا با نقل روایت اولی این را گفته است که بایـد قطع باشد و با ظن و قیاس و اینها و حتی با شـهادت پنجاه نفر هم ثابت نمی شود. و اما با نقل روایت سوم به طور فی الجمله این را قبول کرده است که اگر از خارج مصـر، عـدلین شـهادت بدهنـد، اعتبار دارد.

حالاـ ایشـان یـا هر دوی این روایت هـا را قابـل احتجاج می دانـد، منتها خودش آن اولی را اختیار کرده است؛ چون یک بحث کلی هست که اگر خبرین متعارضـین شد آیا باید به مرجحات مراجعه کرد؟ یا اینکه شخص مخیر است که طبق روایت «بأیهما أخـذت من باب التسـلیم وسـعک» به هر کـدام که می خواهـد اخذ نماید؟ مرحوم آخوند مختارش این است که شـخص مخیر است و مراجعه به مرجحات، استحبابی است، و این را نسبت به کلینی هم داده است که چنین تخییری را قائل است.

مرحوم صـدوق هم ممکن است که طبق بیانی که شـد، مختارش همین مطلب باشـد و نظر محقق هم به همین باشد که طبق این مبنا، روایت اول، مورد اختیار صدوق می شود. ولی بعداً محقق در کتاب های بعدی مثل مختصر نافع، به نظرش آمده است که معلوم نیست که صـدوق این دو روایت را معـارض دانسـته باشـد و اولی را اختیـار کرده باشـد؛ چون محتمل است که ـ همان طوری که ما هم معارض نـدانستیم ـ فتوای صـدوق به کفایت شـهادت عـدلین به طور فی الجمله و در صورت از خارج بودن باشـد. و روایت اول را به این معنـا گرفته باشـد که در صـدد نفی اعتبـار معیار بودن عـدد است، که معیار بودن دو نفر عادل از خارج، منافاتی با آن نخواهد داشت.

ص: ۱۹۳

نظر مشـهور: و امـا نظر مشـهور به یـک معنـا و یـا نظر اکثر، این است که حجیت بینه در مورد هلال ماه مبارک رمضان با سایر جاها فرقی نـدارد و غیر از قیود عامه ای که در جاهای دیگر هم در مورد حجیت بینه هست، قید دیگری در اینجا وجود ندارد، و بیشتر علماء هم این را قائل هستند، که به آنها اشاره کردیم.

و اما در مقابل اینها اشخاص دیگری هم هستند که قول های متعددی دارند که ذکرشان گذشت.

اقوال متأخرین: و اما در بین متأخرین همگی گفته اند که خصوصـیتی درباره ماه مبارک رمضان وجود ندارد و مخالف در بین آنها یکی فیض در مفاتیح است و یکی هم صاحب حدائق است و یکی هم نظر ماست که ذکرشان گذشت.

بررسـی قول به اعتبار شـهادت عـدل واحد در مسأله: یکی هم قول سـلار بود که شـهادت عدل واحد را در اینجا کافی دانسـته است و در مورد دلیل آن گفتیم که عمده چیزی که می شود مسـتند سلار بوده باشد صحیحه داود بن الحصین است که در آن می فرماید برای فطر باید شـهادت رجلین عدلین باشد و اما برای صوم یک زن هم اگر شهادت بدهد کفایت می کند. و گفتیم که از شارح مراسم نقل کرده اند که شاید مدرک این قول روایتی باشد که محمول به تقیه است. و به دست ما نرسیده است. و این را هم ما گفتیم که این روایت چنین دلالتی ندارد؛ اگر چه با توجه به تعبیر سلار به «عدل» و اینکه «رجل عدل» نگفته است ولی در مورد فطر «رجلان عـدلان» گفته است که مطابق روایت می شود، چنین احتمالی هست که مورد اسـتدلال سـلار همین روایت بوده باشـد. ولی این روایت صـلاحیت اسـتناد ندارد؛ چون این روایت می خواهد بگوید که بین اول و آخر فرق هست؛ به اینکه در اول، انسان می توانـد که با صـرف احتمال اول رمضان بودن، به قصـد قربت روزه بگیرد، اگر چه نمی دانـد که ماه رمضان شـده است یا نه؟ و این اشـکالی ندارد. و لذا حتی اگر یک زنی که عادل هم نباشد، شـهادت به رؤیت هلال بدهد، در اینجا کفایت می کند، با اینکه زن اصـلاً برای اثبات هلال کافی نیست و جزو مسـتثنیاتی که شـهادت زن در آنها مقبول نیست، یکی درباره هلال است.

پس معلوم می شود که مقصود در اینجا این نیست که شهادت یک زن مثبت هلال است؛ چرا که قول زن عادل و متعدد هم که باشد در مورد هلال مثبت نبوده و استثناء شده است، بلکه مقصود کفایت همین مقدار احتمال برای قصد قربت و نیت روزه است، بر خلاف عید فطر که صرف احتمال برای افطار کفایت نمی کند و باید هلال شوال ثابت شود تا افطار بشود و این با رجلین عدلین است و لذا در این روایت ما بین اول ماه رمضان و آخر آن فرق گذاشته است. پس با این قول هم نمی توانیم موافقت کنیم.

تثبیت قول مختار در طی نقل کلمات آقایان در مورد روایات و بررسی آنها:

جواب صاحب جواهر از روایات نفی عدد خاص: و اما روایاتی که نفی اعتبار از عدد خاص؛ از یک نفر و دو نفر و پنجاه نفر کرده اند؛ مرحوم صاحب جواهر از این روایات چنین جواب می دهد که این روایات کاری به مورد بحث ما ندارند و در مقابل سنی ها و برای ردّ آنها صادر شده اند که آنها هیچ قید و شرطی برای عمل کردن به شهادت قائل نیستند و حتی اگر یک نفر هم شهادت بدهد کافی می دانند. پس این روایات کاری به حجیت یا عدم حجیت بینه ندارند.

اشکال: بله این روایات درست است که در ردّ آنهاست، ولی با بیانی رد می کنند که حجیت بینه را هم ردّ می کنند؛ چون ملاک حجّت را به دست می دهند و آن ملاک به نحوی است که با حجیت مطلق بینه نمی سازد و آن ملاک این است که اگر در شهر باشد، اگر یک نفر ببیند، بقیه هم باید ببینند و عادل و غیر عادل ندارد، و می گوید باید از بیرون شهادت بدهند. و این ملاک با نظر مشهور نمی سازد و حجیت بینه علی وجه الاطلاق را ردّ می کند. پس این جواب تمام نیست.

ص: ۱۹۵

بررسی جواب سایر آقایان؛ از آقای حکیم و آقای خویی و دیگران:

ایشان گفته اند که یکی از شرایط عامه حجیت بینه این است که قطع و اطمینان بر خلاف، نداشته باشیم و این روایات در صدد بیـان این مطلب هسـتند که در هـوای صـاف چنین شـرطی منتفی است و لـذا بینه در این صـورت حجیت نخواهـد داشت و این اختصاص به رمضان و اول ماه و بلکه به رؤیت هلال ندارد؛ در هر کجا که بر خلاف بینه، اطمینان بر خلافش باشد بینه حجیت ندارد.

اشکال: ولی به نظر ما این جواب هم درست نیست؛ مثلاً اگر ما در خانه نشسته ایم، دو نفر می آیند شهادت به رؤیت هلال می دهند و ما نمی دانیم که آیا این بینه در خارج، مخالفی دارد یا ندارد؟

در این مثال: طبق مبنای آقای حکیم و آقای خویی و امثال اینها، گفته می شود که چون اطمینان بر خلاف این بینه نداریم؛ چرا کـه بینه ای است که شـهادت داده است و بطلان آن معلـوم نیست، پس بایـد به آن اخـذ کنیم؛ چـون از ظنـون خـاصه است و احتیـاج به تحقیق هم نـدارد. بله در ظنون عامه و ظن انسـدادی، حجیتش در صورتی است که دست انسان از علم کوتاه باشـد؛ یعنی پس از تحقیـق و نیـافتن علم، اخـذ به ظن می شـود. ولی در ظنون خـاصه و اخـذ به آنهـا، لازم نیست که تحقیق بشود، و همین مقدار که خلافش ثابت نشود، باید به آنها اخذ کرد.

پس آقایان به حسب قواعـد در این مثال، پس از شـهادت عـدلین به رؤیت هلال، حکم به کفایت می کنند و این بینه را حجت می دانند.

ص: ۱۹۶

ولی از دو روایت استفاده می شود که بینه در این صورت حجت نیست که عبارتند از:

۱ــ روایت ابوایوب خراز که در آنجا می فرمایـد اگر یکی و دو نفر ببیننـد، باید دیگران هم دیده باشـند و نمی شود که ماه در واقع باشد و هوا هم صاف باشد، همه هم نگاه کرده باشـند، ولی فقط این دو نفر ماه را دیده باشند، خصوصاً که قبلاً هم گفتیم که مسأله ماه مانند نوک سوزن نیست که وقتی ظهور پیدا کند، بعضـی آن را ببینند و بعضـی آن را نبینند! بلکه طول و عرضـی دارد که اگر چشم شخصـی ضعیف نباشد، به چشم افراد متعارف دیده می شود. پس این روایت می گوید که در هوای صاف همه بایـد ببیننـد و دیـدن برخی کفـایت نمی کنـد. بنـابراین: اگر ما ادله عامه بر حجیت بینه و شـهادت عـدلین را قبول کردیم؛ اگرچه مـا هیجـده روایت را در این باره خوانـدیم و دلالت آنها را مورد مناقشه قرار دادیم، ولی حالا بر طبق روایت مسـعده بن صـدقه که «الاشـیاء کلها علی ذلک الا ان تسـتبین او تقوم به البینه»، اگر ما حجیت بینه را به طور مطلق پـذیرفتیم. خوب این دو روایت می گوید: آن بینه ای که حجت است در این صورت حجیت ندارد.

حالا اگر ما که در خانه هستیم و دو نفر شهادت به رؤیت داده اند، و شک داریم و نمی دانیم که آیا بقیه هم ماه را دیده اند یا نه؟ بله اگر اطمینان پیدا کنیم که اینها که دیده اند، دیگران هم باید دیده باشـند، در حجیت این اطمینان بحثی نیست و اما اگر اطمینان نداشـته باشیم، در این صورت شبهه مصداقی مخصص می شود؛ چون عمومات اقتضاء می کرد که بینه در غیر صورت اطمینان به خلاف، حجت باشد، و ما که در خانه نشسـته ایم، اطمینان به خلاف نداریم، ولی اگر دیگرانی که در بیرون هسـتند ماه را ندیـده باشـند طبق این روایات مخصّـِص، این بینه حجیت نـدارد و چون ما نمی دانیم که آیا دیگران ماه را ندیـده انـد تا حجیت بینه در اینجـا تخصـیص خورده باشـد، یـا اینکه آنهـا هم ماه را دیـده انـد، تا حجیت این بینه درست باشـد و تخصـیص نخورده باشد، پس شبهه مصداقیه برای مخصص حجیت بینه می شود و تمسک به عام در شبهه مصداقیه و حکم به حجیت این بینه درست نیست. پس نمی توان حکم به حجیت این بینه نمود.

ص: ۱۹۷

و بلکه حتی بنـابر قول آقایـان؛ که قائـل به حجیت بینه در غیر صورت اطمینـان بر خلاف هسـتند، باز هم در این صورت بینه از حجیت می افتـد؛ حتی اگر دلالـت روایـات بر تخصـیص مـذکور را نپـذیریم. و وجه عـدم حجیت بینه در این صورت بنابر قول آقایان این است که:

یـک بحث کلی در مورد ترتیب اثر بر شـک و اخـذ به ظنون خـاصه وجود دارد و آن اینکه مثلاًـ در مورد «شک بین الثلاث و الاـربع» بایـد قـدری تامـل نمایـد و بعـداً بر اسـاس شک به طرف اربع بناء را بگـذارد و همین طور در اخـذ به اصول و بینه، در صورتی که شـبهه موضوعیه است و به تعبیر آقایان «علم شـخص در جیب او است» نمی توانند به بینه و مانند آن از امارات اخذ بکننـد، وقتی که جهلی باشـد که با مختصـر توجهی رفع می شود، بایـد آن توجه را نموده و به علم برسـند و ادله حجیت بینه و امارات، انصـراف دارند از این گونه از موارد شک و جهل. بله اگر نیاز به تحقیقی باشد که باید به این طرف و آن طرف برود و بررسـی نمایـد، خوب می توان گفت که در اعتبار ظنون خاصه، چنین تحقیقی معتبر نیست و اما اگر من به صـرف باز کردن کتاب و مراجعه به بیرون می فهمم که مسأله چطوری است و شک یا جهل من از بین می رود، ادله حجیت بینه و ظنون خاصـه از این صورت انصراف دارد. و حکم علم بر خلاف بینه در این صورت بار است.

پس ممکن است که آقایان دیگر هم در این فرض، حکم به عدم حجیت بینه کرده باشـند. بله اگر در همین مثال برای شـخص راهی برای تحقیق نباشـد یا مریض باشـد و توانش را نداشـته باشد، در این صورت طبق نظر آقایان بینه حجت می شود، ولی به نظر مختار و طبق روایات ایوب بن خراز در این صورت بینه حجیت نخواهد داشت؛ چون شـبهه مصداقیه مخصـص است و اخذ به عام در شبهه مصداقیه صحیح نیست.

ص: ۱۹۸

۲ـ روایت عبدالله بن بکیر است که در این موثقه می فرماید: اگر یک نفر و دو نفر شهادت دادند، این پذیرفته نمی شود و باید قوم هم او را تصدیق بکنند. و از این لزوم تصدیق قوم، استفاده می شود که ما باید اطمینان به مفاد قول بینه پیدا بکنیم، نه اینکه عدم الاطمینان بر خلاف کافی باشد؛ چون با شهادت دو نفر، انسان اطمینان بر خلافش ندارد، ولی حضرت می فرماید این کفایت نمی کند و باید قوم هم به او «صدقت» بگویند؛ یعنی اطمینان به وفاق شرط است نه اینکه فقط اطمینان بر خلاف مانع باشد، تا اینکه بینه های متعارف را ما حجت بدانیم. پس این روایت هم حجیت شهادت عدلین به نحو متعارف، اگر چه اطمینان بر خلافشان نباشد را نفی می کند و تحصیل علم و اطمینان را در صورت تمکن معتبر می داند.

خلاصه: این دو روایت بر خلاف حجیت مطلقه بینه است. و روایات دلالت کننده بر حجیت شهادت عدلین در هلال ماه رمضان، را که ۱۸ روایت بودند، گفتیم که در دلالتشان مناقشه است، غیر از یک روایت که روایت عبدالله بن سنان بود و آن هم سندش محل کلام بود؛ چون مرسلا، توسط مفید نقل شده بود «عن ابن ابی نجران عن عبدالله بن سنان...» و این را اگر هم سندش را بپذیریم، با روایات دیگری که از آنها استفاده می شود که بینه علی وجه الاطلاق در اینجا حجیت ندارد، معارض می شود و آن ادله عدم حجیت، مقدم بر این روایت می شوند، خصوصاً که مدلول این روایات مستدلّ است ولی آن روایت مدلولش مستدل نیست.

پس قول مختار با بیانی که شد، مقتضای جمع بین روایات خواهد بود، و آن این بود که در مورد رؤیت هلال ماه مبارک رمضان، فقط در صورت عدم تمکن از علم و اطمینان، شهادت عدلین حجیت دارد و الا باید اخذ به علم و اطمینان بشود.

ص: ۱۹۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

یکشنبه ۳۰ آبان ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه, حضرت استاد (مدظله) بحث از شیاع را به عنوان طریق دیگری برای اثبات هلال ماه مبارک رمضان مورد بررسی قرار می دهند و در طی آن به ذکر تعابیر فقهاء در مسأله و سپس به بررسی برخی از روایات مسأله می پردازند.

شیاع:

یکی از چیزهایی که برای اثبات رؤیت هلال ذکر کرده اند, شیاع است. که البته مرحوم سید آن را قبل از بینه ذکر کرده است, ولی ما مناسب دیدیم که بعد از بینه از آن بحث نماییم.

تعبیری را که مرحوم سید در اینجا کرده است, من در غیر عروه ندیدم که به طور جداگانه تواتر و شیاع را به عنوان دو راه و دو معیار قرار داده باشند, بلکه در سایر کتب فقط یک معیار و آن را هم به عنوان شیاع ذکر کرده اند. بله گاهی تواتر را هم قاطی کرده اند, ولی تواتر و شیاع را یک معیار حساب کرده اند و ذکر آنها به این صورت جدای از هم, اختصاص به سید دارد.

شبهه ای در تعبیر عروه: ایشان می گوید «الشیاع المفید للعلم». در حالی که ما در صدد شمارش چیزهایی که مثبِت هلال هستند, می باشیم و اگر چنانچه این طور تعبیر کنیم که «یکی هم شیاعی است که علم آور است» این مثل این می شود که ما معلول را قید برای علت قرار بدهیم؛ چون می خواهیم بگوییم که علم به ثبوت هلال با چه چیزهایی تحقق پیدا می کند, و در این تعبیر علمی را که معلول آن چیز است, در خود آن اخذ کرده ایم؛ چون «المفید للعلم» را قید برای شیاع قرار داده ایم, در حالی که علم به هلال می خواهد معلول برای شیاع و این طریق باشد, و لازمه تقیید علت به معلول, دور محال است؛ که تقدم شیء بر نفس است.

ص: ۲۰۰

مثل اینکه سؤال می شود که آب در چه دمایی به جوش می آید؟ جواب می دهیم که اگر حرارت به صد درجه رسید, این علت می شود که آب به جوش بیاید. خوب این گونه تعبیر کردن درست است, اما اگر این طور قید بزنیم و بگوییم که این صد درجه حرارت به قید اینکه آب را جوش بیاورد, آن وقت این علت می شود که آب به جوش بیاید. چنین تعبیری لازمه اش دور و تقدم شی بر نفس است که محال است؛ چرا که علت با تمام قیودش مقدّم بر معلول است, پس اگر خود معلول را قید برای علت قرار بدهیم, تقدم شیء بر نفس می شود.

جواب از شبهه: ولی ممکن است ما از این شبهه چنین جواب بدهیم که مقصود از «المفید للعلم» علم برای شخص من نیست, بلکه مقصود شیاعی است که برای متعارف اشخاص از آن علم حاصل می شود و در صورت تحقق این چنین شیاعی, برای من

هم شرعا باید هلال را ثابت شده حساب کنیم, پس علم معمول اشخاص, علت برای ثبوت حکم برای

ص١۴٨٧

شخص من قرار داده شده است. و با این بیان دیگر, اشکال دور نمی آید؛ چون نمی خواهد بگوید که علم تو علت برای ثبوت هلال و علم تو به هلال می شود.

شاید مراد سید هم همین باشد؛ که شیاع هست؛ و افراد زیادی دیده اند مثلاً صد نفر, که معمول اشخاص در این صورت یقین پیدا می کنند. می خواهد بگوید که چنین شیاعی اثبات هلال می کند؛ چه تو هم یقین پیدا کنی تایقین نداشته باشی؛ چرا که با این بیان دیگر تقدم شی بر نفس نمی شود.

ص: ٢٠١

(پاسخ به سؤال) می گوید علم شخصی هم مانند علم نوعی است و آن حکم را دارد, در جاهای دیگر هم این طور است که آن علمی را که برای متعارف اشخاص حاصل می شود, باید انسان اخذ کند, و برای خود انسان هم اگر روی قرائنی علم حاصل شد همین حکم را دارد و از عبارت سید خلاف این در نمی آید.

به هر حال, این یک ابهامی است که در کلام سید وجود ندارد.

لزوم افاده علم یا کفایت ظن اطمینانی در شیاع:

مرحوم سید در اینجا به همین تعبیر «مفید علم بودن» اکتفاء کرده است, آقای حکیم و آقای خویی هم در اینجا بحثی از این نکرده اند, با اینکه این مطلب در کلمات قوم مورد بحث است.

نقل تعبیرات فقهاء در این باره:

تعبیراتی که در کتب قوم است مختلف است: بعضی فقط تعبیر به «شیاع» کرده اند و چیز دیگری در کلامشان نیست مثل تلخیص علامه, لمعه شهید اول, غایه المرام صیمری که تعبیرشان «تثبت بالشیاع» است. تعبیر ارشاد علامه «شیاع رمضان» است؛ یعنی اگر با شیاع ثابت بشود که رمضان است, کافی است. و دیگر اسمی از رؤیت نبرده است. و این مطلب ممکن است که رمضان بودن شیاع پیدا بکند, ولی دیده شدن شیاع نداشته باشد, همچنان که کشف الغطاء تعبیر می کند که «شیاعی که علم آور باشد ــ البته تعبیرش علم نیست ــ و یا شیاع اینکه سی روز از ماه قبلی گذشته است؛ که در اینجا اسمی از رمضان نمی برد و می گوید شیاع اینکه سی روز از ماه شعبان گذشته است, این مثبت است. و در اینجا حرفی از شیوع رؤیت هم نیست. پس در کلمات اینها فقط شیاع است؛ یا شیاع مطلق و یا شیاع رمضان.

و اما عـده ای دیگر تعبیرشـان «شـیاع الرؤیه» است مثل نهایه, مبسوط, مهـذب ابن براج, وسـیله ابن حمزه, اصـباح قطب الـدین کیـدری, شـرایع, نـافع, معتبر و تعبیرش در معتبر این است که «بلاخلاف بین العلماء» یعنی بین شـیعه و سـنی اختلافی نیست. و تحریر علامه؛ که تعبیر به «اجماعاً» می کنـد و قواعـد, دروس, تنقیـح فاضل مقـداد؛ که او تعبیرش «بلاخلاف» است و مهـذب البارع و محرّر که هر دو مال ابن فهـد است, که در همه اینها تعبیر به شـیاع الرؤیه است و مسأله علم و مانند آن را مطرح نکرده اند.

عده دیگری علم یا شبیه به علم را ذکر کرده اند: مثل سـرائر که می گوید «تواتر الخبر برؤیت و شاع ذلک», اشاره السبق حلبی که می گویـد «التواتر بـالرؤیه»؛ یعنی متواترا گفته انـد که مـا دیـده ایم. و در جـامع یحیی بن سـعید یـک تعبیری دارد که جای دیگری ندیـده ام می گویـد «تواتر برؤیته من لایکـذِبون» یعنی ثقـات اگر پشت سـر هم بگوینـد و متواتر بشود از قول اینهـا که افرادی هستند که دروغ نمی گویند, با اینچنین تواتری ثابت می شود.

ص۱۴۸۸

(پاسـخ به سؤال) بله به احتمال بعیـد و در حـد موهوم می تواند مقصود این باشد که تواتر بکنند به رؤیت آن, جماعتی که بعد از جمع شـدن دروغ نمی گوینـد, والا ظاهر عبارت این است که به طور متواتر خبر بدهند کسانی که تک تک آنها دروغ نمی گویند.

علامه در منتهی می گویـد «شـیاع یک نحوه تواتری است که یفیـد العلم», محمـد بن شـجاع قطان در معالم الدین می گوید «و یعلم بالشـیاع» هر چنـد این تعبیر «و یعلم» دلیـل بر این نمی شود که مقصود ایشـان فقـط حصول علم است؛ چون شـهید اول در لمعه می گوید «و یعلم بالشـیاع و شهاده العدلین و گذشتن سی روز ماه شعبان و...»؛ که ملاحظه می کنید که شهادت عدلین را هم ایشـان داخل در «یعلم» آورده است. پس معلوم می شود که مقصود از «یعلم» یک معنای وسـیع تر از علم مورد بحث است. بله چون محمد بن شجاع در ادامه می گوید «و یعلم بالشیاع و بمضی الثلاثین و یثبت بالشاهدین» از اینکه در عطف بر «و یعلم» «و یثبت» تعبیر کرده است معلوم می شود که مقصودش از «و یعلم» همـان علم است و این هم روشن است که مضـی سـی روز هم علم آور است. پس مراد او شیاعی که مفید هم باشد, است.

و اشـخاص دیگری هم مثل مـدارک, ذخیره, کفایه, حـدائق, مسـتند و جواهر, همه اشان اعتبار علم را ذکر کرده اند, در عروه هم که این را قائل شده است. این دو شرح مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی هم ــ البته بقیه شرح ها را ندیده ام ــ این مطلب متن را پذیرفته اند.

عـده ای دیگر هم هسـتند که ظن متآخم للعلم و به تعبیر دیگر ظن اطمینانی را هم در اینجا در حکم علم دانسـته انـد, که اینها عبارتند از: روضه؛ که همان شـرح لمعه است, مسالک و حاشـیه ارشاد, که این سه کتاب مال شـهید ثانی است و مجمع الفائده محقق اردبیلی, شـرح دروس آقا رضـی خوانساری, غنائم میرزای قمی که در آن تعبیر به «اطمینان» کرده است و کشف الغطاء؛ که بیـان ایشان این است که شـیاع یک مرتبه شـیاع قولی است و یک مرتبه شـیاع عملی است؛ که می بینـد که همه مردم روزه گرفته انـد و مثلاً نمازهای مسـتحبی مربوط به صوم رمضان را می خواننـد, بعـد می گوید: اگر شـیاع قولی باشد, چه مفید علم باشـد و چه مفید اطمینان, کفایت می کند و اما در شـیاع عملی, علم معتبر است. در مراسم سـلار هم می گوید «رؤیه الاهلّه اذا تظاهرت» که احتمال دارد که اصلش «تظافرت» بوده است؛ که مقصودش تظافر ادله و شیوع پیدا کردن مطلب باشد. ولی همین مراسم را «منتـدی النشـر» که چاپ کرده است, این تعبیر «اذا تظاهرت» را از آن برداشـته اند و در آنجا نیست. و بنابراین که این تعبیر نباشد, سلار جزو کسانی می شود که فقط شیاع رؤیت را گفته اند و چیز دیگری نگفته اند.

(پاسـخ به سؤال) من نمی خواهم بگویم که تعبیر به «تظـاهرت» غلـط است, می خواهم بگویم که احتمـال دارد که تعبیر ایشان هم مثل دیگران که تعبیر به استفاضه می کنند, «تظافرت» بوده است, که مطابق با تعابیر قوم باشد.

و اما از تـذکره علامه و مفاتیـح فیض اسـتفاده می شود که ظن غالب کافی است و درباره تعبیر به «ظن غالب» با توجه به اینکه لازمه ظن, چربیدن و غلبه بر طرف دیگر است, پس از تعبیر به «الظن الغالب» معلوم می شود که ظن خاصـی است و لذا اگر ما بودیم و قرینه بر خلاف نبود, می گفتیم که مقصود از آن, غلبه ای است که طرف دیگر کالعـدم حسـاب بشود؛ که همان ظن اطمینانی است. ولی با توجه به بیانی که خود علامه در آنجا دارد, در چنین اسـتظهاری که گفتیم تردید حاصل می شود؛ چون ایشان می گوید: اقوی این است که ظن غالب هم کفایت می کند؛ برای اینکه همان ظنی که با

ص۱۴۸۹

شهادت شاهـدین حاصل می شود, با ظن غالب هم حاصل می شود, پس بایـد کافی باشـد. و در مفاتیـح فیض می گویـد: ظن غالب کافی است و «قیل» که باید علم داشته باشی, «ولانصّ فیه».

در مدارک از شـهید ثانی نقل کرده است که در بعضـی از جاهای مسالک گفته است که آن شـیاعی معتبر است که یک ظنی که فوق ظن حاصل از شـهادت عـدلین است, بیاورد؛ یعنی اگر شـهادت عدلین ــ فرضا ــ ۸۰ درصد ظن می آورد, شـیاع باید بیش از ۸۰ درصد ظن بیاورد.

خلاصه: کلمات قوم در اینجا مختلف است, بر خلاف آنچه که در عروه است که به طور ظاهرا مسلم آورده شده است, حاشیه ای هم که زده نشـده است و ممکن است خیـال بشـود که این یـک حرف مـورد تسـلم بوده است. در حـالی که سـید در اینجا فتوای خودش را گفته است و نخواسته است که به ذکر جزئیات بپردازد.

ص: ۲۰۵

بررسی دلیل مسأله:

اینکه علم را کافی بدانیم که حرفی در آن نیست. ظن اطمینانی هم که در نظر عرف حکم علم را دارد و بناء عقلاء بر این است که هر جایی که علم معتبر شده است, اطمینان هم ملحق به آن است, مگر در جایی که از طریق شارع ثابت بشود که اطمینان را در آنجا الغاء نموده و معتبر ندانسته باشد.

ذکر روایات مسأله و دلالت آنها:

کلام حدائق در استناد به روایات نفی عدد: در حدائق به این روایات نافیه عدد که در مقام سلب اعتبار از شهادت یک نفر و دو نفر و پنجاه نفر هستند و می گویند چنین شهادت هایی کفایت نمی کند و در بعضی می فرمایند که اگر یکی دید و دیگران هم دیدند, این رؤیتی است که به درد دیگران هم می خورد _ البته رؤیت شخص به درد خودش می خورد ولی بحث در این است که کدام رؤیت به درد دیگران می خورد _ ایشان به این روایات استناد نموده است که دلالت می کنند بر اینکه شیاع از طرق اثبات هلال است.

اشکال: ولی این استناد درست نیست؛ چون این روایات در مقام بیان عقد سلبی هستند و این را می گویند که اگر چند تا ببینند و چند تا نبینند, این رؤیت نیست. و این را شرط قرار می دهند که اگر این دید, دیگری هم ببیند و اگر دیگری نبیند, این رؤیت به درد نمی خورد. پس این روایت می خواهد روش سنی ها را که به صرف شهادت یک نفر اکتفاء می کنند, ابطال نماید. و اما اینکه اگر رؤیت صحیح بود با چه معیاری اعتبار دارد و از چه راه هایی ثابت می شود, این را بیان نمی کند. و لذا اگر گفته شود که چنانچه وقتی که شخص دید, به دیگری بگوید و او هم ببیند, همین مقدار کفایت می کند. این روایت با این حرف منافاتی ندارد؛ چرا که این روایت کاری به این جهت ندارد و لذا اگر سه نفر دیدند ممکن است اعتبار داشته باشد و ممکن است که اعتبار نداشته باشد و همین طور تا به صد نفر هم که برسند ممکن است اعتبار داشته باشد و ممکن است اعتبار نداشته باشد؛ از این روایت فهمیده نمی شود که اگر به حد شیاع و مثلاً صد نفر رسید, اعتبار دارد! این روایت راجع به اینکه چند نفر و چقدر شد, درست می شود, اصلاً متعرض نیست. و بحث در شیاع این است که اشخاص کثیری اظهار کرده اند که ما دیده ایم, خوب آیا از این روایات که می گویند رؤیت اگر شد, همه باید بتوانند ببینند, فهمیده می شود که اگر اظهارکنندگان به حد شیاع برسند حرف آنها متَّبع است؟! بله اگر انسان مطمئن بشود حرف دیگری است ولی حرف در این است که آیا صرف رسیدن به حد شیاع را این روایت معتبر می کند؟! ظاهراً چنین

ص ۱۴۹۰

نیست و لـذا دیگران هم به این روایت در اینجـا اسـتناد نکرده انـد؛ چون فقط متعرض عقـد سـلبی است و کاری به عقـد اثباتی ندارد.

تذکر اشـتباهی در مسـتمسک: در مستمسک دو روایت به هم مخلوط شده است؛ یکی روایت عبدالرحمن است و یکی روایت ابی بصـیر؛ که در نقل روایت عبدالرحمن, قسـمت آخر روایت ابی بصـیر را به جای قسـمت آخر روایت عبدالرحمن نقل کرده است و امـا خود روایت ابی بصـیر را نقـل نکرده است. و احتمالاـ ایشان می خواسـته است که هر دو روایت را نقل کنـد؛ چون مربوط به بحث هستند ولی اشتباه شده است و یک سقطی هم در کلام ایشان نسبت به همان قسمت اخیر روایت ابی بصیر شده است.

و اما روایات: ۱ـ موثقه عبدالله بن بکیر بن اعین ـ ح ۲۲ از باب ۳ از ابواب فضل الصوم و فرضه از جامع الاحادیث ـ که می فرمایـد: «صم للرؤیه و افطر للرؤیه و لیس رؤیه الهلاـل ان یجییء الرجـل و الرجلاـن فیقولاـن رأینـا, انمـا الرویه ان یقول القـائل رأیت, فیقول القوم صـدقت» یعنی قوم هم شـخص را تصـدیق کننـد و اما مقصود از قوم, تمام شـهر نیست و پیـداست که یعنی یک جماعت معتنابهی بر روی حرف او صـحه بگذارند نه اینکه تمام اهل شهر چنین کاری بکنند و معنای تصدیق کردن لازمه اش این نیست که بگوینـد که ما هم دیـدیم و لذا مقصود در این روایت تواتر نیست. و بر خلاف کلام آقای حکیم که احتمال داده است که این روایت دربـاره تواتر باشـد, اطلاـق این روایت اقتضاء می کنـد که تواتر مراد نیست؛ چون اینکه آنهای دیگر می گوینـد بله درست می گویی, ممکن است به جهت این باشد که من هم از زید و عمرو شـنیدم؛ یعنی شـخص از گفته چند تایی مطمئن شـده است و لـذا بر کلام او صـحه می گـذارد و می گوید بله درست است. پس لازمه «صدقت» و تصدیق کردن این نیست که حتما اشـخاص دیده باشـند و قطع به هلال داشته باشند یعنی به نحوی باشد که هر کس نگاه بکند قطع پیدا کند, که معنـای تواتر مراد باشـد, بلکه بر اساس همان اطمینان حاصل از شـنیده های از اشـخاص هم که تصـدیق بکننـد, کفایت می کند و لذا بر معنای شیاع هم منطبق است.

ص: ۲۰۷

(پاسخ به سؤال) اولاً ـ در این روایت حرفی از تظنی نیست و ثانیاً گفتیم که بر اطمینان و ظن متآخم للعلم حکم علم را بار می کنند و خارج از تظنی است و لذا تظنی, مسأله اطمینان را نفی نمی کند.

۲ـ روایت ابی ایوب خرّاز است که مسأله عدد و اینکه یکی و دو نفر ببینند و بقیه نبینند را سلب اعتبار کرده است. که بحث از این روایت در بررسی کلام حدائق گفته شد که دلیل برای شیاع نمی تواند باشد.

(پاسخ به سؤال) نه از روایت ابن بکیر استفاده نمی شود که ظن مطلق؛ حتی اگر اطمینان نیاورد, کفایت می کند؛ چون متعارفاً وقتی بعضی شهادت بدهند و قومی تصدیق بکنند, از چنین شهادتی اطمینان حاصل می شود و نمی توان, ظن مطلق را از آن معتبر دانست؛ چرا که از همان شهادت یک نفر هم خیلی وقت ها ظن حاصل می شود, هوای صاف را همه که فرض نکرده است و به طور مطلق حکم به عدم کفایت کرده است.

۳ـ روایت اسحاق بن عمار ـ که به نظر ما صحیحه است ـ «قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن هلال رمضان یغمّ علینا فی تسع و عشرین من شعبان» یعنی ۲۹ روز روزه گرفته اند و هوا ابری است و تردید دارند «فقال: لاتصمه الا أن تراه, فان شهد اهل بلد آخر انهم رأوه فاقضه» حضرت می فرمایند آن را روزه نگیر, و اگر بعداً اهل بلد دیگری شهادت دادند که ماه را دیده اند آن را قضاء نما.

در این روایت باید ببینیم آیا از عبارت «اهل بلد آخر» اعتبار شیوع استفاده می شود و معنای آن این است که یعنی در آن منطقه برایشان ثابت شده است که ماه دیده شده است و این عباره اخرای از ثبوت شیاع باشد؛ و اینکه شیاعی در منطقه دیگری هست که به درد شما می خورد و کفایت می کند؟

ص: ۲۰۸

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

دوشنبه ۱ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) پس از ذکر جواب دیگری از شبهه مربوط به عبارت «الشیاع المفید للعلم» به ادامه بررسی روایات مورد استدلال برای اعتبار شیاع می پردازند.

جواب دیگری از شبهه تعبیر به «الشیاع المفید للعلم»:

جواب صحیح تری که از این شبهه به نظر می رسد و با ظاهر کلمات آقایان هم که نوعاً علم شخصی را در اینجا گفته اند هماهنگ است، جوابی است که از اشکال مرحوم آقای آخوند بر قول صاحب فصول به وجوب خصوص مقدمه موصله داده شده است و توضیح آن این است که: یکی از بحث هایی که مهم است این است که آیا مطلق مقدمه واجب وجوب دارد یا مقدمه موصله واجب است یا مقدمه «المقصود بها الایصال» وجوب دارد؟

صاحب فصول معتقد است که مقدمه موصله واجب است و مرحوم آخوند معتقد است که مطلق مقدم وجوب دارد و از اشکالاتی که ایشان بر وجوب مقدمه موصله می کنند این است که شما می گویید که اراده ذی المقدمه علت حصول اراده بر مقدمه هم می شود و از طرف دیگر مقدمه را قید می زنید به موصله بودن؛ یعنی اراده ذی المقدمه علت ایجاد اراده نسبت به مقدمه موصله می شود، در حالی که این قید موصل بودن به این معناست که اگر بخواهد که تحقق پیدا نماید باید ذی المقدمه تحقق پیدا کرده باشد و الا مقدمه موصله نمی شود. پس خود ذی المقدمه، مقدمه می شود برای تحقق مقدمه خودش و تقدم خود شی بر خودش لازم می آید. این اشکال ایشان بر صاحب فصول است.

ص: ۲۰۹

ولی این اشکال توسط قائلین به وجوب مقدمه موصله ــ که ما هم عقیده امان همین است ــ چنین جواب داده شده است که: مقصود از ایصال در مقدمه موصله، قید بودن ایصال نیست، بلکه این ایصال به عنوان معرف ذکر شده است که ملازم با ذی المقدمه است و از اراده ذی المقدمه، اراده به وجوب چنین مقدمه ای مترشّح می شود. مثلاً در امر مولی به جوشاندن آب، که صد درجه حرارت دادنی که بجوشاند، مقدمه موصله آن است، آنی که مقدمه است صد درجه حرارت دادن است که این ملازم با جوشاندن است، نه اینکه جوشاندن هم در مقدمه موصله اخذ شده باشد؛ پس طبق این قول ده درجه و پنجاه درجه حرارت واجب نیست چون موصله نیست ولی مرحوم آخوند می گوید به مقدار ده درجه هم مقدمه واجب است و حتی اگر منفصل از بقیه باشد، باز هم وجوب مقدمی به آن تعلق گرفته است؛ پس جوشیدن توقف بر صد درجه دارد نه اینکه صد درجه توقف بر جوشیدن داشته باشد و صد درجه ملازم با جوشیدن است و به عبارت دیگر: علت تامه همیشه ملازم با معلول است ولی معلول، قید علت تامه نیست تا شما بگویید که چرا معلول قید علت شده است.

در مورد بحث هم می خواهند بگویند که برای ثبوت هلال چند راه هست: یکی این است که خود انسان ببیند. راه دوم این است که آن قدر اشخاص پشت سر هم بگویند تا ثابت بشود. و در مقداری که باید بگویند باید دید که علم با چه مقداری حاصل می شود؟ اگر با صد نفر حاصل می شود، آن شیاع مفید للعلم و معتبر می شود و اگر تعداد بیشتری نیاز باشد، به مقدار بیشتر ثابت می شود. پس مفید للعلم بودن معرِّف برای آن عددی است که آن عدد متوقف بر علم نیست، بلکه حصول آن عدد علت برای تحقق علم می شود. بنابراین در اینجا ملازم العله است نه اینکه قید آن باشد و مسأله توقف شی علی نفسه و دور لازم بیاید.

ص: ۲۱۰

کفایت علم نوعی: و اگر چه ظاهر سید و امثال او که می گویند اگر از چیزهای دیگری هم علم برای شخص حاصل شد همین طور است. و از اینکه مرحوم حکیم می گوید که این موارد را به عنوان محصِّل علم ذکر کرده اند در حالی که موارد علم اختصاص به اینها ندارد و هر جایی که علم حاصل شد همین حکم را دارد، نظرشان این است که علم شخصی باید باشد. و جوابی که ما دیروز از شبهه قیدیت «مفید للعلم» داده بودیم بر اساس کفایت علم نوعی بود و اما جوابی که امروز دادیم بنابر اعتبار علم شخصی هم درست است؛ که مقصود از علم آور بودن برای شخص ملازم بودن آن مقدار مثلاً صد نفر یا مثلاً ده نفر به ضمیمه قرائن دیگری که علم آور بشوند، ملازم بودنشان با علم آوری برای شخص است پس علم مقدمه برای علم نمی شود تا محال شود بلکه ملازم با مقدمه که مثلاً گفتن یا عمل صد نفر است، می باشد.

منتها از ادله ای که ذکر شده است استفاده می شود که هم علم شخصی کافی است و هم علم نوع کفایت می کند _ اگر چه ظاهر کلمات این بزرگان اعتبار خصوص علم شخصی است _ مثلاً- از این روایت که می فرماید که اگر قومی شخص را تصدیق کردند کافی است و آقای خویی می گویند که از چنین تصدیقی علم پیدا می شود، ولی در همین صورت ممکن است برای برخی علم پیدا نشود و در نتیجه طبق روایت علم نوعی هم کفایت خواهد کرد.

و به بیان دیگر: از روایات اعتبار علم شخصی و نوعی هر دو استفاده می شود: مثل اینکه در جایی نسبت به جایی که خود شخص ببیند می فرماید: اگر خودت شک نداری عمل کن؛ که این علم شخصی است. و از روایاتی هم که می فرمایند: که اگر جمعیتی بگویند، شما عمل کنید. استفاده می شود که اگر علم برای نوع حاصل شد، ولو من وسواسی ام و دیر علم پیدا می کنم حضرت می فرمایند تو مطابق اینها عمل کن پس معلوم می شود که هر دو کافی است. پس اگر چه آقایان خواسته اند که از این روایات فقط علم شخصی را استفاده کنند ولی دلالت اینها اعم است و هم اعتبار علم شخصی از آنها استفاده می شود و هم اعتبار علم نوعی.

ادامه بررسی روایات شیاع:

روایت اول موثقه عبدالله بن بکیر بود: که فرمود «انما الرؤیه ان یقول القائل رأیت فیقول القوم صدقت» مرحوم آقای خویی به این استدلال کرده اند برای اینکه علم معتبر است. ولی «یقول القوم صدقت» اعم از این است که انسان اطمینان پیدا کند یا به علم برسد. و لذا برای این حرف که خیلی ها اطمینان را کافی دانسته اند به این روایت می شود تمسک کرد؛ چون ملازم با، حتی علم نوعی برای مردم هم نیست تا چه رسد به اعتبار علم شخصی و ظاهرش اعم است.

(پاسخ به سؤال) مقصود از قوم همین است که در بین آنها مشهور باشد نه اینکه یکی دو نفر دیگر هم دیده باشند یا بگویند.

روایت دوم هم روایت اسحاق بن عمار بود: که سؤال از این است که پس از ۲۹ روز از شعبان در هوای ابری که هلال را نبینیم چه کنیم؟ حضرت می فرمایند «فقال: لاتصمه الا ان تراه، فان شهد اهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه» یعنی به عنوان وجوب آن را روزه نگیر مگر اینکه هلال را ببینی؛ یعنی ممکن است گاهی ابرها کنار برود و دیده شود، پس اگر تو دیدی روزه بگیر و اما اگر روزه نگرفتی و اهل بلد دیگری بعداً شهادت بدهند که آن را دیده اند، آن را قضاء کن.

روایت سوم: روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله: «عن الحسین بن سعید عن القاسم عن ابان عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله» و ما این سند را معتبر می دانیم چون قاسم عبارت از قاسم بن محمد جوهری است که بحثش را قبلاً کرده ایم که وثاقتش ثابت است به جهت اینکه ابن ابی عمیر از او روایات متعددی دارد و از طرفی هم شیخ حسین بن سعید است. و مقصود از ابان هم ابان بن عثمان است، پس اشکالی در روایت نیست و فرضاً که قاسم بن محمد را واقفی بدانیم روایت موثقه می شود؛ چون او واقفی ثقه است و می شود گفت که حسین بن سعید در موقع استقامتش از او استفاده کرده است.

«... قال: یغمّ علینا فی تسع و عشرین من شعبان؟ فقال: لاتصم الا ان تراه، فان شهد اهل بلد آخر فاقضه». و این روایت ۳۱ از باب ۳ است.

آقای حکیم این روایت را که نقل کرده است با روایت بعدی که مال ابوبصیر است مخلوط کرده است.

روایت چهارم: روایت ۲ از باب ۹ «الحسین بن سعید عن الحماد» که حماد بن عیسی است «عن شعیب» که شعیب بن یعقوب عقرقوفی است «عن ابی بصیر» پس سند صحیح است «عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن الیوم الذی یقضی من شهر رمضان فقال: لاتقضه الا ان یبثّ شاهدان عدلان من جمیع اهل الصلاه متی کان رأس الشهر؟» سؤال شده از اینکه یوم الشک بوده است یا مانند آن و این شخص آن را نگرفته است، در چه شرایطی باید قضا کند؟ حضرت فرموده است که قضاء ندارد مگر اینکه دو شاهد عادل از تمام مسلمین شهادت بدهند؛ یعنی فرقی نمی کند که از شیعه یا سنی باشد مثلاً سنی قاصر باشد و عدالتش ثابت شود و شهادت بدهد.

(پاسخ به سؤال) خیر روایت می گوید «یبثّ» یعنی یذکر؛ یعنی ذکر کنند که سر ماه چه روزی بوده است، نه اینکه شهادت بدهند که جماعتی از مسلمین این گونه می گویند.

این صدر روایت بود ولی روایت یک ذیلی دارد که عمده برای مسأله هم همین ذیل است و جمع آن با صدر هم کار مشکلی است. می فرماید «و قال لاتصم فی ذلک الیوم الذی یقضی الا ان یقضی اهل الامصار فان فعلوا فصمه» در اینجا پس از اینکه در صدر روایت منحصر کرد قضا گرفتن را به شهادت عدلین، حکم می کند به اینکه قضاء گرفتن منحصر است به جایی که اهل امصار همه قضاء نمایند. و مرحوم حکیم یک مقداری از این ذیل را متمم برای روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله قرار داده است و صدر این را اصلاً نقل نکرده است.

ص: ۲۱۳

فقه الحدیث روایت ابی بصیر:

در صدر روایت که می فرماید «سئل عن الیوم الذی یقضی من شهر رمضان فقال: لاتقضه الا ان یبث شاهدان عدلان عن جمیع اهل الصلاه متی کان رأس الشهر» این را دو جور می شود معنا کرد:

اول: در روایت سؤال کرده است که چه روزی را ما بایـد قضاء کنیم؟ حضـرت می فرمایـد فقط در صورتی بایـد قضا کنید که دو شاهد عادل شهادت بدهند؛ و اما ملاک های دیگری که سنی ها دارند ملاک نیست.

دوم: در روایت سؤال از حکم روزی است که جـامعه و قوم آن را قضاء می کننـد، نه اینکه سؤال از این باشـد که چه روزی را وظیفه داریم که قضـاء کنیم؛ پس سؤال می کنـد از روزی که خارجاً قضـاء می شود و «نـاس» آن را قضاء می کننـد و جمهور یعنی اکثریت قریب به اتفـاق که اهـل سـنت بوده انـد آن را قضـاء می کننـد، مـا چه کنیم؟ آیـا ما هم با اینها هم قضاء بشویم؟ حضـرت می فرمایـد اگر دو نفر عـدل شـهادت بدهند بله؛ بر خلاف نظر ابوحنیفه که شـهادت یک نفر را هم کافی می داند، و شیعه و غیر شیعه هم فرقی نمی کند.

و اما در ذیل که می فرماید «و قال لاتصم فی ذلک الیوم الذی یقضـی الا ان یقضـی اهل الامصار...» آیا مراد از ذلک الیوم آن روزی است که در صـدر مشـخص کرد که چه روزی را وظیفه دارد که قضاء کند؟ یا اینکه مراد، معنای دوم است که سؤال از وظیفه نسبت به روزی است که مردم به عنوان قضـاء می گیرنـد؟ هر دو معنـا محتمل است؛ اگر مقصود از صـدر را معنای اول بگیریم، ذیل همه تتمه آن می شود و می فرمایـد آن روزی را که گفتیم اگر شاهـدان عـدلان شـهادت دادند، قضاء کنید، یک قید دیگری هم دارد و آن اینکه اهل امصار هم آن را قضاء نمایند و الا قضاء نکن.

و اگر مراد از صدر را معنای دوم بگیریم، مقصود این می شود که شمای ابوبصیر که در شهر کوفه هستید و رأی ابوحنیفه در آنجا حاکم است، عمل آن شهر برای شما کفایت نمی کنید باید ببینید که آیا اهل شهرهای دیگر هم همراه آنها هستند، اگر هم صدا بودند که معلوم بشود که همه سنی ها با این موافقند، در این صورت شما هم همراهی کن و شهادت عدلین تنها هم در این صورت کفایت نمی کند.

و در مورد ذیل، احتمال بیشتر و اظهر و بلکه اقوی است که مراد از «لا تصم ذلک الیوم الذی یقضی» یعنی این روزی را که مردم قضاء می کنند این قضاء مردم به تنهایی کفایت نمی کند، بله اگر عمومی باشد و شهرهای دیگر هم همین طور باشد کافی است. یعنی حضرت می خواهند در مقابل رأی ابوحنیفه که مرجع تقلید کوفیان بوده است و شهادت واحد را کافی می دانسته است، بفرمایند که شما که در کوفه اید قضاء آنها کفایت نمی کند، باید ببینی اگر اهل شهرهای دیگر هم قضاء می کنند شما هم قضاء کنید. و اما اینکه مراد این باشد که حتی اگر دو نفر عادل شهادت بدهند و اهل شهرت هم بگیرند باز هم باید اهل شهرهای دیگر هم آن را بگیرند، این معنا بعید به نظر می رسد که این روایت بخواهد شهادت شاهدین عدلین را هم تقیید بزند و بگوید که شهادت عدلین هم کفایت نمی کند، بلکه این ذیل راجع به سؤال دیگری است که وقتی که اشخاص شهر ما روزه گرفته اند آیا ما ترتیب اثر بدهیم یا نه؟ حضرت می فرمایند خیر مگر اینکه در شهرهای دیگر هم گرفته باشند؛ چون جاهای دیگر که دیگر مقلّد ابوحنیفه نیستند و بالاخره باید از باب شاهدین عدلین روزه را گرفته باشند. پس این معنا با صدر روایت هم که می فرمود که دو شاهد عادل از هر جمعیتی شهادت دادند کفایت می کند، تطبیق می کند.

و مفاد این روایت محکم تر از مفاد روایت عبدالرحمن ابن ابی عبدالله است؛ چون می فرماید مگر اینکه اهل امصار عملاً قضاء نمایند، در حالی که در روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله «اهل بلد آخر» بود پس مفاد این روایت اهل شـهرهاست نه اینکه نظر یک شـهر میزان باشد، مگر اینکه ما معنای «اهل الامصار» را انحلالی بگیریم و مقصود این باشد که اهل یکی از شهرها یا فلان شهر یا فلان شهر یا فلان شهر، که در این صورت مفاد این هم عین مفاد «بلد آخر» می شود.

خلاصه: اگر معنای «اهل الامصار را انحلالی بگیریم مفادش در ذیل مثل روایت عبـدالرحمن بن ابی عبـدالله می شود و الا مفاد این شـهادت اهل شـهرها و عدم کفایت یک نفر می شود. و به هر حال این روایت به عنوان مستند برای اعتبار شیاع مطرح شده است.

اشـکال: ولی اسـتدلال به این روایت اشـکال دارد و آن اینکه با لحاظ صـدر این روایت، ممکن است که این روایت مربوط به شهرت نباشـد؛ یعنی عمل شـهرهای دیگر مبتنی بر چیزهای دیگری از قبیل حکم حاکم یا شـهادت عـدلین بوده باشد؛ چون در ذیـل روایت حرفی از این نیست که عمـل اهـل امصار از چه چیزی است. پس اینکه ما بخواهیم این را دلیل برای شـیاع بگیریم مشکل می شود. بله روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله که شهادت اهل بلد را گفته است دلیل برای شیاع می شود ولی در اینجا که عمل را گفته است «الا ان یقضـی اهل الامصار» و روشن نیست که عمل از چه بابت است و ممکن است به اسـتناد بینه بوده باشد. پس نمی توان آن را دلیل برای شیاع قرار داد و اینکه آقای حکیم این را دلیل برای شیاع قرار داده است درست نیست.

ص: ۲۱۶

(پاسخ به سؤال) می خواهم بگویم اینکه این را دلیل بر اعتبار شیاع مفید علم گرفته اند درست نیست؛ چون این از باب شهادت اهل بلد نیست که علم آور باشد بلکه محتمل است که قضاء اهل امصار از باب حکم حاکم یا شهادت بینه بوده باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۲ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) در ادامه بررسی روایات شیاع روایات اسحاق بن عمار، ابی بصیر و هشام بن الحکم را مورد مناقشه دلالی قرار می دهند، سپس تعدادی از روایات باب پنجم را مورد بررسی و حمل بر تقیه می کنند.

ادامه بررسی روایات شیاع:

۱ـ روایت اسحاق بن عمار: این روایت که تا اندازه ای هم شبیه روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله است به نظر می رسد مفادش این است که حضرت در مورد کسی که بیست و نه روز روزه گرفته است و هوا هم ابری است و شک در وجود هلال در پشت ابر دارد، می فرمایند که چنین شخصی نباید به عنوان واجب آن روز را روزه بگیرد و اما بعد از اینکه ترک کرد، اگر عدلین از بلد دیگری شهادت بدهند که ماه را دیده اند، در این صورت باید آن را قضاء نماید. پس این روایت ربطی به مسأله شیاع ندارد.

۲ـ روایت ابی بصیر: «عن ابی عبدالله علیه السلام: انه سئل عن الیوم الذی یقضی من شهر رمضان فقال: لاتقضه الا ان یَبثّ شاهدان عدلان من جمیع اهل الصلاه متی کان رأس الشهر و قال: لاتصم ذلک الیوم الذی یقضی الا ان یقضی اهل الامصار، فان فعلوا فصمه». این روایت حدیث ۲ از باب ۹ است. مفاد این روایت هم این است که در ابتداء و صدر روایت معیار برای قضاء را عبارت از شهادت دو عادل بر رؤیت هلال قرار داده است و اینکه اگر یک عادل باشد و یا دو نفر غیر عادل باشند کافی نیست. بعد یک سؤال دیگری شده است و آن اینکه حالا که در شهر ما روزه را قضا می کنند و برای آنها ثابت شده است آیا می توان به آن اکتفاء نمود و آن را باید قضاء کرد یا خیر؟ حضرت می فرمایند اهل این شهر کفایت نمی کند، مگر اینکه شهرهای دیگر هم با آنها توافق داشته باشند، در این صورت می توان به آن اکتفاء نموده و باید قضاء نماید. و وجه این جواب این است که اگر مجموعه شهرها چنین کاری انجام بدهند، این عمل آنها اماره بر ثبوت عدلین بر رؤیت هلال می شود؛ چون اگر فقط اهل یک شهر روزه را قضاء نمایند، خصوصاً اگر اهل کوفه باشند که مقلد ابوحنیفه بوده است و او شهادت عدل واحد را کافی می دانسته است، در این صورت اماره بر تحقق شهادت عدلین نمی شود و اما وقتی که اهل شهرهای متعددی چنین بکنند از آنجا که فقهای مختلفی که در آنها مرجعیت داشته اند آراء شان مختلف بوده است و قهراً در صورت توافق همه آنها، این توافق علامت و اماره بر تحقق دو شاهد عادل در بین آنها می شود. پس این روایت هم برای اعتبار شیاع دلالتی نداشت.

(پاسخ به سؤال) وقتی کسی خودش ماه را ببیند، علم پیدا می کند و در عمل به رؤیت خود، عدالت او معتبر نیست، بله برای دیگری که می خواهد به شهادت او عمل نماید، اگر اطمینان پیدا نماید حجت می شود و الا اگر عدالت و تعدد شاهدین نباشد، حجیت تعبدی حاصل نمی شود.

۳ــ روایت هشام بن الحکم: «عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال فیمن صام تسعا و عشرین، قال: ان کانت له بینه عادله علی اهل مصر انهم صاموا ثلاثین علی رؤیه قضی یوما».

این روایت حدیث سوم از باب ۹ است و مفادش ابتداءاً این است که اگر کسی ۲۹ روز روزه گرفته باشد و بعداً برای او بینه عادله ای قائم شود بر اینکه اهل یک شهری به جهت رؤیتی که بوده است، سی روز را روزه گرفته اند در این صورت باید آن را قضاء نماید و ظاهرا این روایت شاهد برای شیاع عملی است؛ چرا که بینه قائم شده است بر اینکه شیاع عملی در بین اهل شهر بوده است و اهل شهر سی روز روزه گرفته اند. و همان طور که در کشف الغطاء هست، شیاع بر دو قسم است: یکی شیاع عملی و دوم شیاع قولی، و در اینجا شیاع عملی تحقق دارد.

ولی با این معنا، این روایت با روایت ابی بصیر مقداری تنافی پیدا می کند؛ چرا که طبق این روایت روزه اهل یک شهر هم کفایت می کند، بر خلاف آن روایت که روزه اهل امصار را کافی می دانست.

اما ممکن است که جمعا بین دو روایت، این طور بگوییم که مقصود در این روایت این است که اهل شهر روزه گرفته اند و مسأله رؤیت هم ثابت شده است؛ یعنی با بینه عادله هم مسأله رؤیت ثابت شود به اینکه شهادت بدهند که اکثریت یا تمام شهر استهلال کرده اند و ماه را دیده اند و هم قضاء نمودنشان ثابت بشود.

و به هر حال، تمسک به این روایت هم برای اعتبار شیاع تمام نیست؛ چون مفاد این روایت این است که اهل شهر سی روز گرفته اند، ولی این را هم دارد که از روی رؤیت چنین کاری کرده اند، پس محتمل است که می خواهد بفرماید که به اندازه بینه عادله در بین اینها و بلکه بیشتر بوده است و با این احتمال دیگر نمی توان که اعتباری را برای شیاع عملی از این روایت قائل شد، البته ممکن است که ثبوت هلال برای ایشان از راه بینه باشد و یا ممکن است که به جهات دیگری بوده باشد. و اما اینکه بخواهیم بگوییم که شیاع قطعی یا ظنی یکی از مناشیء مثبته هلال است، از این روایت چنین استفاده ای نمی شود. پس این روایت هم مانند روایت قبلی دلالتشان در حدّ اعتبار قول و عمل شهر به جهت اطمینان به تحقق بینه در بین آنها است و اما اگر بخواهیم بگوییم که نفس شهرت «بما انها شهره» و با قطع نظر از وجود عدلین، اعتبار دارد. چنین مطلبی را نمی توان از این دو روایت استفاده کرد.

۴ـ اما روایت عبدالله بن بکیر: که به این روایت مرحوم آقای خویی استدلال کرده است برای دلالت بر اعتبار شیاع مفید قطع، به نظر می رسد که مفادش شامل اطمینان آور هم هست و اختصاصی به مفید علم بودن ندارد؛ چون ممکن است بگوییم که وقتی که جمعیتی و قومی یک مطلبی را بگویند، به طور متعارف، در چنین صورتی، اطمینان آور می شود. پس ما می توانیم بگوییم که علم و اطمینان کافی است، بر خلاف ظاهر آقای خویی که اسمی از اطمینان نبرده است و می خواهد بگوید که علم معتبر است.

روایات مسأله از باب ۵:

۱ــ روایت علی بن جعفر: «عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام قال: سألت عن الرجل یری الهلال فی شهر رمضان وحده، لایبصره غیره، أله أن یصوم؟ قال: اذا لم یشک فیه فلیصم، والا فلیصم مع الناس». در روایت بعدی هم که روایت قرب الاسناد است می فرماید «والاـ یصوم مع الناس اذا صاموا». استدلال به این روایات به این است که امام علیه السلام می فرمایند که در این مطلب با عمل مردم باش، پس شیاع عملی مردم را معتبر می کند.

ولی دلالت این روایت مورد مناقشه است؛ چون روشن نیست که اینکه امام می فرمایند که اگر هلال را ندیدی با مردم روزه بگیر، از باب اعتبار شیاع عملی مردم باشد و بلکه ظاهرا از این باب نیست؛ چون این دستور امام موافق با استصحاب است؛ یعنی چون معمولاً تردید در ۲۹ شعبان می شود، حضرت می فرمایند اگر ماه را دیدی که به همان عمل کن و اما اگر تردید داشتی تو هم وظیفه ات این است که فردای روز یوم الشک را روزه بگیری؛ یعنی بر اساس استصحاب یوم الشک جزو شعبان می شود. که روزه اش به عنوان رمضان درست نیست.

(پاسخ به سؤال) اینکه دو روز اختلاف باشد، خیلی نادر است و لذا ظاهر قضیه این است که اختلاف در یک روز و همان یوم الشک بعد از ۲۹ شعبان است. حضرت می فرماید: اگر خودت ندیدی فردا که مردم روزه می گیرند تو هم با آنها روزه بگیر.

پس از این روایت این مطلب در نمی آید که معیار شیاع بین مردم است، به طوری که اگر امروز آنها روزه می گرفتند تو هم باید می گرفتی؛ چون ظاهر این است که حکم به همراهی با مردم در بعد از یوم الشک به جهت اقتضاء استصحاب شعبان بوده است. و این هم که اختلاف دو روز باشد فرض نادری است و لذا اینکه دو روز را قضاء کنیم، در روایات اصلاً نیامده است.

۲ــ روایت عبدالحمید عضدی: «قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام: اکون فی الجبل فی القریه فیها خمس مائه من الناس؟ فقال: اذا کان کذلک فصم بصیامهم و أفطر بفطرهم».

این روایت و چند روایت دیگر هم که شبیه به این مضمون را دارند، به نظر می رسد که از باب تقیه صادر شده اند؛ چون این پانصد نفر ممکن است منشأ عملشان حکم حاکم و یا شهادت یک عادل طبق فتوای ابوحنیفه باشد، مع ذلک امام علیه السلام تفصیلی نداده اند. و عدد پانصد هم چه در سؤال و چه در جواب، عدد تکثیر است نه اینکه اگر مثلاً ۴۹۹ نفر بودند چنین حکمی نیست. و وجه ذکر چنین عددی، به این جهت است که اگر در جایی جمعیت به این مقدار یعنی حدود پانصد نفر باشند، معمولاً حکومت و دستگاه آنها در بین آنها حضور دارند، بر خلاف عدد کم، که معمولاً دستگاه های حکومت به آنها نمی رسد. پس حضرت روی مصلحت تقیه چنین حکمی نموده اند که برای شخص خطری پیش نیاید.

(پاسخ به سؤال) موارد تقیه مختلف است؛ گاهی اشخاصی به دنبال منحرف دانستن شخص هستند و لذا ممکن است که از راهی متوجه مخالفت شخص شده و برایش ایجاد خطر نمایند و لذا حضرت می فرماید که روی هم رفته باید با اینها موافقت نماید.

(پاسخ به سؤال) پانصد نفر جمعیت، عدد معتنابهی است، جای کوچکی نمی شود.

۳ــ روایت ابی الجارود: «صم حین یصوم الناس و افطر حین یفطر الناس فان الله عزوجل جعل الاهله مواقیت». این روایت هم مانند روایت قبلی می گوید هر کاری ناس انجام دهند؛ چه عادل باشند یا نباشند، تو هم با آنها عمل کن، در کوفه هم اگر شد، که به فتوای ابوحنیفه عمل می کنند تو هم عمل کن با اینکه به شهادت واحد عمل می کنند. پس پیداست که این روایت هم از باب تقیه است.

(پاسخ به سؤال) عبارت «فان الله عزوجل جعل الاهله مواقیت» که تعلیل در روایت است، خودش هم از باب تقیه است. یعنی از روی تقیه می فرمایـد: معیـار رؤیت است و اینهـا هم ادعای رؤیت می کننـد؛ چون نجوم و امثال اینها در آن وقت معمول نبوده است، پس شما حرف اینها را بپذیرید. پس این تعلیل هم از باب تقیه است.

(پاسخ به سؤال) بله حمل بر تقیه در اینجا به جهت تعارضی است که این روایات با روایاتی دارند که دلالت بر عدم اعتبار قول اهل بلـد بدون موافقت امصار دیگر می کنند، پس این روایت ها با روایاتی که می گویند که اگر اهل یک شـهر بگویند کافی نیست تعارض دارند و لذا حمل بر تقیه می شوند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۳ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضـرت استاد (مدظله) بقیه روایات را درباره طریقیت شیاع مورد بررسی قرار داده و چنین نتیجه گرفتند که شیاع در صورت افـاده یقین یا اطمینان اعتبار دارد، سپس، معیار بودن شـهادت خمسـین را مورد بحث قرار داده و ذکر آن را از باب عدد تکثیر دانستند.

ادامه بررسی روایات شیاع:

۱ــ در مورد روایت ابی الجـارود: که می فرمایـد «صم حین یصوم النـاس و افطر حین یفطر النـاس؛ فان الله عزوجل جعل الاهله مواقیت».

من احتمـال می دهم که مراد از این روایت این باشـد که شـما ببینیـد که مبنای مردم در صوم و افطار چیست و شـما هم مطابق همان مبنایی که آنها قرار داده اند عمل کنید که مقصود همان مبنایی است که خداوند برای مواقیت قرار داده است که عبارت از هلال هـاست که وقت مردم بـا آنها تعیین می شونـد و در روزه و نماز و معاملاتشان بر اساس آنها عمل می کننـد. و بر این اساس این روایت ردّ بر اصحاب العدد می شود که اصـحاب العدد کاری به بطلان ندارند و می گویند که ملاک عدد است و بایـد سـی روز روزه گرفت و هلال معیـار نیست. البته ممکن است که از این تعبیر لزوم تبعیت از نـاس در تشـخیص هلال هم اسـتفاده بشود، ولی این اولا با روایاتی که گـذشت و دلالت می کردند بر اینکه حتی اگر منطقه ای هم قضاء بکنند، آنها معیار نیسـتند مگر اینکه منـاطق دیگر هم بـا آنهـا همراه باشـند. این بـا آن روایات تعارض دارد. و ثانیا اینکه این جهت توضـیح داده نشـده است ممکن است به جهت تقیه باشـد و سابقاً گفتیم که گـاهی مراد امـام بیـان حکم واقعی است منتهـا بر خلاف معنای ظاهری عبارت است ولی به خاطر تقیه، امام علیه السـلام توضـیح نمی دهـد مثل اینکه راجع به ماه سؤال می کنند حضـرت می فرماید «ذاک الی الامام ان صام صـمنا و ان افطر افطرنا» که طرف در اینجا خیال می کند که مقصود از امام، حکم حاکم اسـت با اینکه مراد حضـرت امام عادل است، اما به جهت تقیه توضـیح نمی دهد که حضـرت در این عبارت یک مطلب واقعی را می گویـد که به شـنونده منتقل نشـده است. در اینجا هم در مقابل اصـحاب عدد حضـرت می فرمایند معیار عبارت از رؤیت هلال

است نه عـدد و سـی روز شدن و اما این را که در این رؤیت چه خصوصـیاتی معتبر است؟ از باب تقیه توضـیح نداده است؛ که آیا مردم در تطبیقاتشان اشتباه کرده اند یا نه؟

ص: ۲۲۲

(پاسخ به سؤال) در مقام تقیه گاهی ممکن است که حکم واقعی گفته شود، اما توضـیح داده نشود و طرفی که آن را پیاده می کنـد، بر خلاف واقع پیاده کند و این برای خاطر تقیه است. و اما گاهی هم ـ که این خیلی بعید است ـ این است که حضـرت به جهت تقیه حکم خلاف واقع را بگوید که آن خیلی بعید است.

(پاسـخ به سؤال) تطبیق اشـتباه آنها به این است که به عـدل واحد اکتفاء می کنند و به کسـی که ما عادل نمی دانیم اعتماد می کنند و در اینجا که حضـرت توضـیح اشتباه بودن اینها را نمی دهد، با این عبارت کارهای آنها ممضی می شود، اما حضرت به جهت تقیه، غلـط بودن کارهـای آنها را ذکر نکرده است و الا توضـیح می داد؛ که اینکه عـددی نیسـتند و هلالی هسـتند، کار درستی است و عددی بودن بعضی از امامیه غلط است و اما تطبیقاتشان از قبیل اعتبار عدل واحد و ... غلط است.

۲ـ روایت دیگر ابی الجـارود: «قـال: سألت اباجعفر علیه السـلام انا شـککنا سـنه فی عام من تلک الاعوام فی الاضـحی» که آیا روز عیـد قربان است یا نشـده است؟ «فلما دخلت علی ابن جعفر علیه السـلام و کان بعض اصـحابنا یضـحّی» سؤال می کنـد که بعضـی از اصـحاب آن روز را عید قربان گرفته بودند و اعمال عید قربان و قربانی را انجام می دادند، تکلیف چیست؟ حضـرت در جواب فرمود: ببینیـد که مردم چه می کننـد شـما هم همـان را انجـام بدهیـد «الفطر یوم یفطر الناس و الاضـحی یوم یضـحّی الناس و الصوم یوم یصوم الناس» و «ناس» معمولاً درباره سـنی ها گفته می شود. پس مقصود همراهی با اهل سـنت است و این روایات محمول بر تقیه است.

ص: ۲۲۳

(پاسخ به سؤال) سند روایت عیبی ندارد و فقط ابوالجارود است.

۳_ روایت سماعه: «و سأله _ یعنی اباعبدالله علیه السلام _ سماعه عن الیوم فی شهر رمضان یختلف فیه» یعنی سؤال کردم از روزی که در معیار برای اول ماه بودنش اختلاف وجود دارد؛ که چه چیزی را معیار برای اول ماه قرار بدهیم؟ عدد را قرار بدهیم؟ یا رؤیت را قرار بدهیم؟ و چه چیزی را معیار بدانیم؟ اینها مورد اختلاف است. حضرت فرمود: «قال: اذا اجتمع اهل المصر علی صیامه للرؤیه فاقضه اذا کان اهل المصر خمس مائه انسان». یعنی اگر دیدید اهل شهری که پانصد نفر می شوند به جهت رؤیت آن را روزه گرفته اند پس آن را قضاء کن. که این بیان با توجه به روایت قبل که فرمود که یک شهر معیار نیست، برای جمع با آن، حمل بر تقیه می شود؛ و می خواهد بفرماید که اگر مقدار معتنابهی باشند که زمینه تقیه باشد، شما هم با آنها عمل کنید و مخالفت ننمائید.

(پاسخ به سؤال) لازم نیست که فوراً کشف بشود؛ گاهی موقع ها به جهت اختلافی که با هم داشته اند مثلاً می بینند که افراد دیگر روزه گرفته اند می پرسند تو چرا قضاء نمی کنی؟ و یکی دو مرتبه که باشد، اینها مناشیء سوء ظن و خطر برای اشخاص می شود. و افراد نمی توانند همیشه خود را از همه حفظ کنند و لذا در خیلی جاها کشف می شود و به همین جهت در اینجا گفته اند که این روایات جنبه تقیه ای دارند.

(پاسخ به سؤال) اگر در موقع بیان، زمینه باشد، گاهی می گوید که حکم واقعی مسأله این است، اما شما مطابق با مردم عمل کنید ولی در سایر مواقع هم به طور فی الجمله حکم واقعی را بیان می کنند و کمتر می شود که حکم خلاف واقع را بیان کنند.

۴ــ روایت حبیب خزاعی: «لاتجوز الشهاده فی رؤیه الهلال دون خمسین رجلا عدد القسامه و انما تجوز شهاده رجلین اذا کانا من خارج المصر و کان بالمصر عله فأخبرا أنهما رأیاه و أخبرا عن قوم صاموا للرؤیه». که این روایت در باب ۶ حدیث ۸ است و روایت بعدی اش هم روایت هدایه صدوق است که مضمونش همین روایت است و مختصری با هم تفاوت دارند.

این روایت هم متناسب با شیاع است، منتها مدلول آن شیاعی که قطع آور و یا حتی اطمینان آور باشد نیست؛ چون اینکه بگویند که یک قومی هم از روی رؤیت روزه گرفته اند، لازم نیست که تمام قوم دیده باشند، پس از چنین تعبیری و اینکه می گویند که ما دیده ایم و غیر ما هم چند تای دیگر دیده اند، این ملازم با ظن هست ولی ملازم با اطمینان نیست.

و این فرق می کند با روایت عبدالله بن بکیر که در آن می فرمود که تو خبر بدهی و قوم هم بگویند که تو درست می گویی که معنایش این بود که جمهور بگویند و طایفه بگویند؛ یعنی یک اکثریت معتنابهی بگویند و لذا در آنجا اطمینان می آورد. و اما این عبارت که «عن قوم» است نه «عن القوم»، بر خلاف روایت ابن بکیر که «القوم» بود، مفادش این است که غیر از ما چند تای دیگر هم دیده اند و لذا این روایت فقط ظن را افاده می کند. و اگر این روایت دال بر اعتبار شیاع باشد، از آن استفاده می شود که حتی شیاع به مقداری که مفید یک مرتبه ای از مراتب ظن باشد که به حد اطمینان هم نرسد حجت است.

ص: ۲۲۵

ولی روایت هدایه مرسل است و حبیب خزاعی هم توثیق نشده است و لذا این روایت قابل استناد نیست.

۵_ روایت سماعه: «قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل صام یوما و لایدری أمن شهر رمضان هو او من غیره فجاء قوم فشهدوا انه کان من شهر رمضان، فقال بعض الناس عندنا لایعتد به فقال لی بلی، فقلت انهم قالوا صمت و انت لاتدری أمن رمضان هذا او من غیره فقال لی: بلی فاعتد به فانما هو شیء وفقک الله له...».

این روایت که حدیث ۱۱ از باب ۱۷ است، جزو روایاتی است که می توانند برای حجیت بینه هم که سابقاً گفتیم ۱۸ روایت دارد، مورد استدلال قرار بگیرد و به آنها اضافه شود. و در این روایت سائل می پرسد که شخصی روزی را که نمی دانسته است که از ماه رمضان است یا نه روزه گرفته است و گروهی آمده اند شهادت داده اند که آن روز از ماه رمضان بوده است ولی بعضی از مردم گفته اند که این روزه به درد ماه رمضان نمی خورد چون نمی دانسته ای که از رمضان است یا نه؟ حضرت در جواب می فرمایند: تو موفق به ماه رمضان شده ای و اشکالی ندارد. ممکن است کسی به این روایت برای اعتبار شیاع استدلال نماید.

ولی این استدلال قابل مناقشه است: به اینکه بله این روایت برای اعتبار اصل اطمینان به رمضان بودن کفایت می کند و حضرت می خواهد بفرماید که _ همان طوری که در ذیل روایت هست _ وقتی که به نیت رمضان نگرفته باشی و بعداً بفهمی که رمضان است، روزه ات درست است و روزی است که به آن موفق شده ای. ولی این جهت؛ که از چه راهی این اطمینان شما پیدا شده است؟ آیا از شهادت عدلین بوده است یا از شیاع مفید علم یا شیاع مفید اطمینان بوده است، روایت در صدد اعتبار بخشیدن به این طریق ها نیست؛ چون سؤال از این جهت نیست بلکه از این جهت است که سنی ها می گویند که چون تو نمی دانستی ماه رمضان است، روزه ات صحیح نیست. حضرت هم از این جواب می دهد که آنی که اشکال دارد این است که به قصد رمضان بگیرد. پس از این روایت هم استفاده نمی شود که شیاع بین قوم برای اثبات رؤیت کفایت می کند.

ص: ۲۲۶

(پاسخ به سؤال) بله می گوید قومی شـهادت داده اند و برای او واجد صلاحیت بودن آن قوم ثابت شده است و لذا ماه رمضان بودن برای او ثابت شـده است، ولی اینکه آیا به جهت حضور دو نفر عادل در بین آن جمع برای او ثابت شده است یا به جهت شیاع در بین آن قوم، از این جهت نه سائل در صـدد سؤال است و نه حضـرت در صـدد بیان؛ او می گویـد برای من ثابت شده است، و سـنی ها گفته اند که چون در وقت روزه گرفتن شاك بوده ای، این به درد نمی خورد. حضرت هم برای ابطال حرف سنی ها می فرمایـد، تو ولو علم به رمضان بودن نداشـته ای ولی همین مقـدار که به نیت رمضان بودن بجا نیاورده ای روزه ات صحیح است. و اما اینکه چطور شـهادتی متبع است؟ نه سائل این را می پرسد و نه لزومی دارد که حضرت این را در اینجا بیان نماید.

بررسی اعتبار شهادت خمسین:

از معیارهایی که گفته انـد و بعضـی هم به آن فتوا داده انـد این است که اگر پنجاه نفر ببینند و شـهادت بدهند، نفس پنجاه نفر بودن کافی است و قید عدالت هم در آنها معتبر نیست. البته شـیخ طوسی شهادت پنجاه نفر را در هوای ابری معیار دانسته است و بعضی دیگر آن را در هوای آزاد معیار دانسته اند.

برای اعتبار شـهادت پنجاه نفر به صـحیحه ابی ایوب خرّاز ممکن است اسـتناد بشود که می فرماید: «لایجزی فی رؤیه الهلال اذا لم یکن فی السـماء عله أقـلّ من شـهاده خمسـین» یعنی وقتی که هوا ابری باشـد شـهادت دو نفر کـافی است و اما وقتی که هوا صـاف باشـد، در هوای آزاد، شـهادت پنجـاه نفر کمتر کفـایت نمی کنـد. و از این معلوم می شود که یکی از معیارهـای اثبات هلال در هوای ابری شهادت پنجاه نفر است.

ولی این روایت معارض می شود با روایت دیگری که دلالت می کرد بر اینکه عدد معیار نیست و حتی اگر پنجاه هم باشد، کفایت نمی کند.

و مقتضای جمع بین آنها این است که این طور بگوییم که روایت ابی ایوب در صدد بیان عقد سلبی است و می خواهد بگوید که کمتر از پنجاه تا هم قبول نیست و عدد پنجاه هم بما هو هو مطرح نیست که اگر پنجاه تا شد قبول شود، بلکه عدد پنجاه هم مثل عددهای رُند که خیلی جاها هست حمل بر تکثیر می شود؛ یعنی مقصود این است که باید یک عدد معتنابهی بشود. مثل اینکه اگر از شما بپرسند که من ساکن قم شده ام و قصد توطن کرده ام، چه مدتی باید بمانم تا اینجایی حساب بشوم؟ شما جواب می دهید که اقلا یکی دو ماه باید بمانی. ولی این یکی دو ماهی که گفته می شود مبنی بر دقت نیست بلکه تعبیر عرفی است با این مقصود که مقدار معتنابهی باید در این شهر باشید، و الا معنای دو ماه بمانید این نیست که اگر من پنجاه و نه روز ماندم این حکم را نداشته باشد.

پس این تعبیر کنایه از این است که بر مقداری باشند که اطمینان به آن پیدا کنید که معمولا ـ با کمتر از پنجاه نفر در هوای صاف پیدا نمی شود. و این به تناسب شهرها فرق می کند بله در شهرهای کوچک معمولا با پنجاه نفر هم اطمینان پیدا می شود، ولی در شهرهای بزرگ باید بیشتر از اینها باشد.

(پاسخ به سؤال) وقتی می گوییم دو ماه بماند کافی است تا متوطن در شهر حساب شود، ما به حسب متعارف موارد را در نظر می گیریم و می گوییم که اقلا باید این مقدار باشد و الا در بعضی موارد است که شاید یک سال هم بماند، نمی شود.

ص: ۲۲۸

در این مورد هم مثلاً در شهری مثل طهران وقتی که همه استهلال بکنند و هوا هم صاف باشد، حتی با شهادت پنجاه نفر به رؤیت هم اطمینان بر خلاف از بین نمی رود؛ چرا که مثلاً پانصد نفر دیگر هم در کنار این پنجاه نفر بوده اند ولی آنها ندیده اند و با توجه به اینکه معمولا ۱۰ تا ۱۵ درصد خطاء می کنند، این پنجاه نفر هم ۱۰ درصد از پانصد نفر می شود و احتمال خطا در آنها هست.

خلاصه: مقتضای جمع بین ادله این می شود که تعبیر به «خمسین» در اینجا از باب عدد تکثیر است و کفایه از حصول اطمینان می باشد.

نتیجه گیری: پس از مجموع من حیث المجموع بحث هایی که تا به اینجا درباره طرق اثبات هلال ماه مبارك رمضان کردیم چنین به دست آوردیم که اگر امکان رؤیت هلال یقینی برای شخص نباشد، شهادت عدلین کفایت می کند. و خود یقین و اطمینان به طلوع هلال هم کافی است.

یکی دیگر از معیارها هم گذشتن سی روز است که این مسلم است که ماه از سی روز بیشتر نمی شود و لذا با گذشتن سی روز از شعبان، ثابت می شود که ماه رمضان شده است.

یکی، دو معیار دیگر هم هست که آنها را بعداً بحث می کنیم. و اما آن چیزی که مورد بحث است ثبوت هلال با حکم حاکم است و این بحث هم مبتنی بر بحث کلی ولایت فقیه نیست و لذا چه بسا کسی قائل به ولایت فقیه باشد ولی در اینجا حکم حاکم را به جهت بعضی از نصوص، برای ثبوت رمضان معتبر ندارد و چه بسا ممکن است که کسی در اینجا ثبوت هلال به حکم حاکم را بپذیرد با اینکه قائل به ولایت فقیه نباشد.

ص: ۲۲۹

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۶ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) مسأله اختلاف شاهدین عدلین در کیفیت شهادت را مورد بررسی قرار می دهند.

حکم اختلاف عدلین در شهادت:

عبارت عروه: «نعم یشترط توافقهما فی الاوصاف فلو اختلفا فیها لاعتبار بها، نعم لو أطلقا او وصف احدهما و اطلق الاخر کفی ولایعتبر اتحادهما فی زمان الرؤیه مع توافقهما علی الرؤیه.»(۱)

بحث راجع به این بود که یکی از طرق مثبته هلال شهادت شاهدین است، و اگر دو شاهد عادل شهادت بدهند، باید به آن ترتیب اثر داد. لکن این ترتیب اثر و لزوم اخذ و حجیت بینه در صورتی است که شهادت آنها در کیفیت با هم مختلف نباشد و اما اگر با هم مختلف باشند چنین شهادتی اعتبار ندارد.

بله اگر هیچ کدام از آنها کیفیت را ذکر نکنند و فقط می گویند که من امشب ماه را دیدم، یا اینکه یکی از آنها می گوید من ماه را به فلان شکل دیدم ولی نفر دوم شکل خاصی را نمی گوید و فقط می گوید من ماه را دیدم و همین طور اگر هر کدام از آنها یک جهتی و وصفی را می گویند که غیر از بخشی است که طرف دیگر می گوید؛ به طوری که با هم تنافی ندارند، در این گونه از صورت ها مشکلی نیست و اما اگر دو وصف متنافی را بگویند؛ مثلا یکی بگوید که من ماه را در قسمت شمال دیدم و نفر دیگر بگوید که من ماه را در قسمت جنوب دیدم و یا یکی بگوید که ماه را به فلان شکل دیدم و دیگری بگوید که ماه به شکل دیگری بود، این گونه از شهادات حجیتی ندارند.

ص: ۲۳۰

دلیل عدم اعتبار شهادتین متضادین در وصف:

کلام مرحوم آقای حکیم در این باره: ایشان می گوید: مقصود در اختلاف، صرف اختلاف مفهومی نیست، بلکه مقصود اختلاف خارجی است؛ به اینکه نتوانند در خارج اتحاد خارجی داشته باشند؛ چون این مورد تسالم هست که اگر اختلاف در مفهوم داشته باشند؛ مثلا یکی بگوید من ماه را دیدم و خصوصیتی برای آن بگوید و نفر دوم هم بگوید من ماه را دیدم و خصوصیت دیگری را بگوید، در این صورت اگر چنانچه آن دو خصوصیت با هم تضاد نداشته باشند و هر دو با هم در خارج قابل تحقق باشند، چنین اختلافی که صرفا از جهت مفهوم است، شهادت را از اعتبار نمی اندازد. بله اگر اختلاف مفهومی به نحوی باشد که امکان اتحاد خارجی در بین آنها نباشد در این صورت شهادت از اعتبار می افتد.

و اما اینکه چرا در صورت اختلاف و تضاد، قدر مشترک ثابت نشود؟ با توجه به اینکه شاهدینی که مختلف می گویند، اگر

چه در بیـان کیفیت بـا هم اختلاف دارنـد، ولی هر دو می گوینـد که مـا مـاه را دیـده ایم، اثر هم که مترتب بر کیفیت خاصـه نیست، بلکه بر قدر مشترک که همان دیده شدن ماه در شب است، مترتب است، پس چه مانعی دارد که ما به آن قدر مشترك اخذ بکنیم؟

ایشان می گویـد: اخذ به بینه در این صورت اشـکالش این است که در این صورت که با هم تضاد دارند در واقع دو تا بینه می شونـد که یکی به دلالت مطابقی است و دیگری به دلالت التزامی؛ چون هر کـدام از شاهدها شـهادتشان از نظر دلالت مطابقی شهادت به دیدن هلال است ولی از نظر دلالت التزامی به جهت آن وصف متضاد، شـهادت به نفی هلالی است که طرف دیگر شهادت به رؤیت آن می دهد، پس به دلالت مطابقی هر دو قائل به ثبوت هلال هستند و به دلالت التزامی مشترکا نفی هلال را می کننـد. پس در هر یك از طرف اثبات و طرف نفی، بینه ای قائم شـده است و در چنین صورتی اخذ به طرف اثبات، ترجیح بلامرجح می شود، بنابراین نسبت به قدر مشترک هم ما نمی توانیم به چنین بینه ای اخذ بکنیم.

و این را هم اضافه می کند: که بینه باید از یک امر خارجی حکایت بکند که ممکن الوجود باشد و در صورت تضاد بین شهادتین چون امکان وجود خارجی ندارد، پس بینه نمی تواند حجت باشد.

تفصیل بین وحدت مطلوب و تعدد آن:

بعد ایشان می گویند: بله این مسأله تضاد و عدم اعتبار بینه در آن، در صورتی است که شهادت شاهد به نحو وحدت مطلوب باشد و یک مطلب واحدی را بخواهد بگوید و اما اگر به نحو تعدد مطلوب باشد، در این صورت می شود به قدر مشترک اخذ نمود؛ یعنی اگر شهادت هر کدام از آنها در واقع برگشت به دو شهادت بکند مثلا زید دو تا شهادت می دهد: یکی به اصل هلال شهادت می دهد و یکی هم به کیفیت خاص و عمرو هم دو تا شهادت می دهد: یکی به اصل هلال و یکی هم به کیفیت خاص دیگر، در این صورت شهادت زید و عمرو که نسبت به اصل هلال تعارضی ندارند، قابل اخذ می شوند و اما آن دو شهادتی که درباره کیفیت بود به جهت تعارض تساقط می کنند. خلاصه: هر کدام از زید و عمرو در اینجا دو حرف دارند: یکی از حرف هایشان که مشترک است و در بحث ما مورد اثر است و نزاعی در آن ندارند، باید به آن اخذ بکنیم و حرف دیگرشان که مورد نزاع آنهاست از حجیت می افتد.

معیار برای وحدت یا تعدد مطلوب:

بعد ایشان می گوید: معیار برای این مطلب این است که اگر به او بگویند که خصوصیتی که گفته ای اشتباه است و یا از طریقی روشن بشود که اشتباه بوده است، اگر در این صورت از شهادت خود به طور کلی دست بردارد و بگوید که: پس شهادت بر اصل را هم نمی گویم، در اینجا معلوم می شود که وحدت شهادت بوده است. و اما اگر در این صورت که خصوصیت نفی شده است و ثابت شده است که درست نبوده است، باز هم بر شهادت خود بر اصل هلال ثابت باشد و بگوید که خصوصیت را اشتباه کرده ام، پس معلوم می شود که، شهادت متعدد بوده است.

خلاصه: ایشان این تفصیل را می گوید و این را اشکال بر صاحب عروه می داند که چنین تفصیلی را در متن و نه در جاهای دیگر قائل نشده است.

دو اشکال بر کلام آقای حکیم:

اشکال اول: اینکه گفتید که در صورت وحدت مطلوب، دو تا بینه متعارض وجود دارد؛ چون مدلول مطابقی مشترک در اثبات هستند و مدلول التزامی مشترک در نفی هستند و اگر بخواهیم به مدلول مطابقی اخذ بکنیم ترجیح بلامرجح لازم می آید. اشکال این حرف این است که بله در طرف اثبات، مدلول مطابقی آنها با هم مشترک هستند و هر کدام ماه را اثبات می کند و اما در طرف نفی، مدلول التزامی آنها نفی کلی ماه نیست تا اینکه دو شهادت هم بر نفی ماه درست بشود؛ چرا که مدلول التزامی هر کدام از آنها نفی حصه ای از ماه است و آن خصوص ماهی است که طرف مقابل آن را ادعا کرده است، و نتیجه ای شهادت آنها با هم، اگر ضمیمه بشود به اینکه احتمال ثالثی برای وجود ماه نباشد و یا منفی باشد، نتیجه اش این می شود که یک بار وجود ماه نفی می شود، پس اینطور نیست که هر کدام از آنها با دلالت التزامی ماه را نفی کنند تا دو تا شهادت هم بر نفی ماه بشود، بلکه هر کدام از آنها فقط حصه ای خاص از ماه را نفی می کنند و لذا حصه ای دیگر را با مدلول مطابقی خود ثابت می دانند، پس نمی شود گفت که یک بینه در طرف اثبات است و یک بینه در طرف سلب و وجهی ندارد که بینه در طرف اثبات را بر بینه طرف سلب ترجیح بدهیم!

ص: ۲۳۳

(پاسخ به سؤال) اگر این دو نفی که در مدلول التزامی است با هم متعارض نبودند، به ضمیمه عدم احتمال ثالث، تازه می شدند یک شهادت بر نفی هلال؛ چرا که کلی با نفی حصه منتفی نمی شود و لذا نفی ماه با خصوصیتی که شاهد اول دیده است به ضمیمه نفی ماه با خصوصیتی که شاهد دوم دیده است، اگر ضمیمه به عدم احتمال ثالث برای وجود ماه بشود، مجموعاً یک شهادت بر نفی هلال می شوند.

(پاسخ به سؤال) بله اثبات کلی و جامع با اثبات حصه می شود ولی نفی کلی و جامع با نفی حصه نمی شود؛ چون کلی می تواند در حصه های دیگر وجود داشته باشد.

پس این استدلال آقای حکیم برای اینکه نمی توان به قدر مشترک در بینه متضاد اخذ نمود، تمام نیست.

(پاسخ به سؤال) خیر اگر مسأله تحقق دو بینه درست بود، این حرف که اخذ به یک طرف، ترجیح بلامرجح است حرف درستی است؛ چون هر دو حجیت دارند و مانند دو قطع هستند که ملاک در آنها کاشفیت است و فرقی نمی کند که مطابقی باشد یا التزامی؛ هر دو کشفی هستند صد در صد مطابق با واقع و باید به آنها اخذ نمود و وجهی برای ترجیح نیست.

اشکال دوم: نقضی که در اینجا به کلام آقای حکیم است این است که چرا شما این مسأله تعارض بینتین و لزوم ترجیح بلامرجح را در جایی که شهادت آنها برگشت به دو شهادت بکند نمی گویید؟ با اینکه در اینجا هم که دو شهادت است، هر کدام از این شاهدها در شهادت التزامی خود، ماهی را که طرف دیگر در شهادت مطابقی خود اثبات نموده است، نفی می کند، پس در اینجا هم بینتین متعارضتین می شوند و وحدت یا تعدد شهادت در این جهت فرقی نمی کند.

ص: ۲۳۴

پس اصل این تقریب که ایشان خواسته اند از راه لزوم ترجیح بلامرجح وارد بشوند؛ درست نیست.

تقریب دیگر برای وجه عدم اعتبار شهادتین متضادین در وصف:

اصل این بحث در خبرین متعارضین مطرح است و آن اینکه اگر زراره خبر داد که نماز در فلان صورت قصر است و محمد بن مسلم روایت کرد که نماز در آن صورت تمام است، خوب این دو خبر نسبت به قصر یا اتمام به مدلول مطابقی تعارض دارند و اما نسبت به احتمال سوم که تخییر است، به مدلول التزامی هردوی آنها آن را نفی می کنند. در اینجا بحث شده است که آیا نسبت به مدلول التزامی این دو خبر متعارض، می توانیم اخذ نموده و تخییر را منتفی بدانیم؟ یا اینکه دو خبر متعارض نسبت به مدلول التزامی هم تساقط می کنند؟ تا در نتیجه، وقتی که به سراغ اصول عملیه برویم اگر تخییر را به دلالت التزامی منتفی بدانیم، قهرا صورت علم اجمالی پیدا می شود که اگر من علم اجمالی دارم که یا قصر است و یا تمام، تکلیف در این صورت احتیاط است. و اما اگر تخییر را منتفی ندانیم، می شود از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر، و کسانی که در آن قائل به تخییر هستند، حکم به تخییر را در اینجا جاری می کنند.

قول به تبعیت دلالت التزامی در خصوص دلالت، نه در حجیت:

بعضی خواسته اند بگویند که در خبرین متعارضین اگر چه اصل دلالت التزامی تابع دلالت مطابقی است، ولی حجیت دلالت التزامی تابع حجیت دلالت مطابقی نیست و لذا پس در خبرین متعارضین در صورتی که مدلول مطابقی آنها متعارض باشد ولی مدلول التزامی آنها متعارض نباشد، به صرف عدم حجیت آنها در مدلول مطابقی، مدلول التزامی از حجیت نمی افتد؛ چرا که علت سقوط از حجیت این است که در مدلول مطابقی علم اجمالی به بطلان یک طرف هست و همان طوری که اگر علم تفصیلی به بطلان دو طرف بود نمی شد که به هیچ طرف اخذ نمود، علم اجمالی هم در این جهت حکم علم تفصیلی را دارد و لذا دو خبر متعارض نسبت به مدلول مطابقی از اعتبار می افتند و اما نسبت به مدلول التزامی و دلالت بر اینکه تخییری در کار نیست، وجهی ندارد که از اعتبار بیافتند؛ چرا که علم به خلاف که نداریم، پس چرا به آن اخذ نکنیم؟ پس مدلول مطابقی ساقط می شود، اما مدلول التزامی را اخذ کرده و حکم به عدم تخییر و لزوم احتیاط می کنیم.

قول مرحوم آقای آخوند:

ایشان می گوینـد مـدلول التزامی هم در دلالت و هم در حجیت تابع مـدلول مطابقی است و لـذا می گوید: ما هم در اینجا بُعد ثـالث را نفی می کنیم، ولی نه از بـاب اخـذ به مـدلولین التزامیین؛ که قائـل به عـدم تبعیت دلاـلت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت آن را می گوید، بلکه از راه دیگری است.

توضیح وجه تبعیت دلالت التزامی از دلالت مطابقی در حجیت به طور فی الجمله:

این را می خـواهم فی الجمله بگـویم که ولـو در بعضـی از موارد، این تبعیت در حجیت درست است و قطعـا و بالوجـدان هیچ عرفی در صورت سـقوط دلاـلت مطابقی از حجیت، احکام دلالت التزامی متفرع بر دلالت مطابقی را بار نمی کنـد. برای نمونه به ذکر مثال هایی می پردازیم:

مثلا اگر از شـما در مورد یک آقایی که در حال رفتن است، سؤال بکنند که این شخص کیست؟ و شما در جواب بگویید: آیه الله بروجردی است. و دلاـلت التزامی این حرف جواز تقلیـد از او است. خوب حالا اگر بعـداً معلوم شود که اشـتباه کرده ایـد و یک کسـی شبیه به ایشان بوده است. آیا می شود گفت که در اینجا اگر چه دلالت مطابقی غلط بوده است ولی دلالت التزامی جائز التقلیـد بودن را چه اشـکالی دارد که بر آن شـخص بار بکننـد؟ قطعا بالوجدان هیچ عرفی در اینجا چنین حکم مسـتفاد از دلالت التزامی را بار نمی کند.

یا مثلًا اگر کسـی می رفت و عمامه هم نـداشت، ما بگوییم که او عبـدالرزاق است و دلالت التزامی این حرف ما این باشـد که چون عبدالرزاق سـید است پس می توان به او سهم سادات داد. خوب اگر بعدا معلوم شود که اشتباه شده است. آیا باز هم می توان دلالت التزامی را در مورد آن شخص ـ با اینکه عبدالرزاق نبوده است ـ جاری نمود و به او سهم سادات داد؟!

ص: ۲۳۶

بله این تفصیلی که مرحوم آقای حکیم دادند خوب است که اگر مقصود شاهد، شهادت به نحو وحدت مطلوب باشد، مانند مثال هایی که زده شد، طبق نظر عرف در این صورت نمی شود دلالت التزامی را بدون اخذ به دلالت مطابقی، قابل اخذ دانست و اما اگر به نحو تعدد مطلوب شد و انحلال به دو شهادت پیدا کرد، در این صورت، عرف معمول هم اگر انحلال باشد، در صورت عدم امکان اخذ به یک شهادت، شهادت دیگر را قابل اخذ می دانند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۷ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) بحث از حکم صورت اختلاف متضاد، در اوصاف مذکور در بیّنه را پی می گیرند.

مناقشه ای دیگر در کلام مرحوم آقای حکیم:

آقای حکیم رضوان الله علیه در بیان این تفصیلی که بین وحدت مطلوب و تعدد مطلوب قائل هستند _ و می گویند در تعدد مطلوب که دو شهادت هست که در کیفیت با هم متفاوتند؛ یکی در مورد اصل هلال و دیگری در مورد کیفیت آن است و با توجه به اینکه تعدد دارند و ارتباط به هم ندارند، شهادت به کیفیت در اثر تعارض تساقط می کنند و اما شهادت به اصل هلال _ که موضوع اثر هم اصل هلال است نه کیفیت آن _ در این صورت ثابت می شود _ در اینجا ایشان یک تعبیری دارند که آن تعبیر به نظر می رسد که قابل مناقشه است. و آن تعبیر این است که در صورت تعدد مطلوب: به نحو کان تامه اصل هلال ثابت است و مورد شهادت است و به نحو کان ناقصه، به کیفیت هلال شهادت داده شده است و این دو تا هر کدام جدای از یکدیگرند و لذا اگر یکی از آنها یعنی مفاد کان ناقصه به جهت تعارض، ساقط بشود، دیگری یعنی مفاد کان تامه که اصل هلال است، در جای خودش؛ که موضوع اثر است محفوظ می ماند.

ص: ۲۳۷

مناقشه این حرف این است که مسأله مفاد کان تامه و کان ناقصه، اختصاصی به صورت تعدد مطلوب ندارد؛ چرا که در همان صورت وحدت مطلوب هم، هم شهادت به نحو مفاد کان تامه؛ یعنی در مورد اصل ثبوت هلال، هست و هم شهادت به نحو مفاد کان ناقصه؛ یعنی در مورد کیفیت هلال وجود دارد و تنها فرقی که بین صورت وحدت مطلوب و صورت تعدد مطلوب هست، همان است که، شهادتین در صورت وحدت مطلوب، ارتباطی هستند؛ یعنی اگر معلوم بشود که کیفیت باطل است، می گوید: من شهادت خود نسبت به اصل ثبوت و کان تامه را دیگر ندارم، ولی در صورت تعدد مطلوب ارتباطی نیستند و اگر شهادت به کیفیت باطل باشد، می گوید: من شهادت خودم نسبت به اصل هلال را دارم. پس این تعبیر ایشان مسامحه در تعبیر است و حرف تمامی نیست.

کلام آقای خویی در مسأله:

آقای خویی در اینجا یک تقسیم دیگری دارند و تقسیمی را که آقای حکیم گفتند، نمی گویند. ایشان می گوید: خصوصیاتی که به همراه هلال ذکر شده است بر دو قسم است: گاهی خصوصیات مفرّد و مشخِّص هستند؛ که با خصوصیات آمده در شهادت اول، یک فرد از هلال می شود و با خصوصیات مذکور در شهادت دوم، فرد دیگری از هلال می شود. و گاهی خصوصیات از حالات مقارن با فرد است که با یک فرد، هر کدام از آن خصوصیات دو طرف، می توانند همراه بشوند و لذا این خصوصیات مفرِّد هلال نیستند. مثال برای قسم اول را به در جنوب بودن و در شمال بودن می زند و اینکه اگر در جنوب باشد یک فرد می شود و اگر در شمال باشد یک فرد دیگر و مثال برای قسم دوم را به این می زند که یکی شهادت می دهد که زید عیال خود را طلاق داد در حالی که لباس سفیدی پوشیده بود و شاهد دیگر می گوید: زید زن خود را طلاق داد در حالی که لباس زردی به تن داشت.

ص: ۲۳۸

بعد می گوید: در قسم اول که اختلافشان در شهادت برگشت می کند به اینکه هر کدام از آنها شهادت به هلال خاصی می دهند؛ یکی شهادت به فرد و حصه خاصی و دیگری هم به فرد و حصه خاص دیگری شهادت می دهد، در این موقع قهراً بینه ای برای اثبات جامع و کلی هلال تحقق پیدا نمی کند؛ چرا که کلی در اینجا فقط با خصوصیت فرد موجود است، در حالی که راجع به فرد هم با هم تکاذب دارند، پس بنابراین شهادتی بر جامع تحقق نیافته است. و اما در قسم دوم که کیفیتی که در مورد آن با هم اختلاف دارند، خارج از خود اینهاست و یک امر مقارنی است؛ که فرد واحدی گاهی یک صفتی را می گیرد و گاهی هم همین فرد صفت دیگری را به خود می گیرد مثلاً یکی می گوید در نزدیک هلال، قطعه ابری بود و دیگری می گوید: ابری نبود، در این قسم که هر دو راجع به یک شخص از هلال شهادت می دهند، شهادت آنها نسبت به اصل هلال که مورد توافق آنهاست، قابل اخذ است و اثر هم که مال اصل هلال است بر آن بار می شود. و اما در مورد حالت مذکور یعنی بودن ابر در کنار هلال، اگر آثاری داشته باشد، بار نمی شود.

اشکال: اولاً: اینکه ایشان ادعا می کنند که اگر هلال در شمال باشد یک فرد است و اگر در جنوب باشد فرد دیگری است و لذا مورد شهادت اینها یک فرد نمی شود. ایشان بیانی برای این مطلب ندارند که چطور می شود که به صرف جنوبی یا شمالی بودن دو فرد می شود؟! پس اگر یک شاهد بگوید که من زید را دیدم که در صدر مجلس نشسته بود و دیگری بگوید که من زید را دیدم که در ذیل مجلس نشسته بود، آیا به صرف در صدر مجلس یا در ذیل مجلس نشستن، زید دو تا می شود؟! البته اینکه چطور می شود که در اینجا دو فرد از هلال می شود، ممکن است یک توجیهی برای آن بشود، اما فعلاً همین مقدار می خواهم بگویم که مسأله روشنی نیست و الا در صدد بحث از آن نیستیم.

ص: ۲۳۹

ثانیاً: به نظر می رسد که معیار را باید همان تفصیلی قرار بدهیم که آقای حکیم به آن قائل شدند، نه این تفصیلی را که آقای خویی می گویند؛ چرا که اگر شهادت به شیء، مبتنی و متوقف بر کیفیت باشد، در این صورت فرقی نمی کند که آن کیفیت از حالات مقارنه باشد یا از حالات مشخصه باشد؛ در هر کدام که بطلان آن ثابت بشود، شهادت به آن شیء هم از اعتبار می افتد.

مثلًا اگر شخصی، فردی را از دور ببیند و بگوید: من زید را با عمامه دیدم و در اینجا معلوم شود که پارچه ای بر سرش بوده است و عمامه ای در کار نبوده است، در این صورت اگر طوری باشد که با انکشاف اشتباه بودن عمامه، آن شخص دیگر از شهادتش صرف نظر کند و بگوید که من دیگر شهادت به دیدن زید نمی دهم. در اینجا می بینیم که شهادت از کار می افتد اگر چه عمامه بر سر بودن مانند لباس زرد و سفید از حالات مقارنه است، اما چون شهادت مبتنی بر آن حالت بوده است و بطلان آن حالت و خصوصیت هم علی نحو الاجمال و یا تفصیل ثابت شده است، این شهادت هم از اعتبار می افتد.

و از آن طرف اگر کسی شهادت به زید داده است ولی بعداً معلوم شود که عمرو بوده است و در خصوصیات مشخصه اشتباه کرده است، در این صورت شهادت نسبت به جامع و دیده شدن انسان، چنانچه به آن خصوصیات مشخصه، مبتنی نباشد، شهادت به اعتبار خود می ماند و اثری را که بر جامع مترتب شده باشد بر آن بار می کنند. مثلًا شخصی را دیده است که به خانه ای وارد شده است و به نظرش رسیده است که زید است و بعداً معلوم شده است که عمرو بوده است در این صورت اگر باز هم بر اصل شهادتش بر ورود شخصی به خانه باقی باشد و بگوید که اشتباه در تطبیق آن بر زید کرده است، در این صورت اثر بر جامع بار می شود و نمی شود بگوییم که چون اختلاف در فرد بوده است، پس به درد جامع هم نمی خورد.

پس میزان عبارت از ارتباطیت و استقلالی بودن است؛ یعنی اگر شهادت بر اصل مبتنی بر کیفیت باشد و مرتبط به آن باشد، شهادت بر اصل هم ساقط می شود و اما اگر جدای از او و مستقل باشد، به آن اخذ می شود.

صور اختلاف در اوصاف و اشکال بر عبارت عروه:

صور اختلاف در اوصاف سه جور است: یکی این است که هر کدام با یک صفتی ماه را معرفی می کنند که آن دو کیفیت متلازمان هستند. دوم این است که هر کدام ماه را با وصفی معرفی می کنند که آن دو وصف با هم متضاد هستند و سوم اینکه هر دوی از اینها با یک کیفیتی معرفی می کنند که نه متلازم هستند و نه متضاد هستند، اگر چه با هم مخالف هستند، مثلاً یکی می گوید من ماه را دیدم که در نزدیکش ابر بود و دیگری می گوید من ماه را دیدم که مطوّق بود؛ که روشن است که اینها با هم منافات و تضادی ندارند و ملازم هم نیستند. مرحوم سید در متن می گوید: اختلاف در اوصاف نباید باشد. و جمود به ظاهر این کلام اقتضاء می کند که هر سه قسم از این اختلاف ها اگر باشند، دیگر شهادت از اعتبار بیافتد؛ چه اختلاف به نحو اوصاف ملازم و چه اوصاف مخالف غیر متضاد و چه اوصاف متضاد.

در حالی که بحث ها روی اختلاف به نحو تضاد واقع شده است و آقایان خواسته اند بگویند که در آن دو قسم دیگر اشکالی نیست و در آنها، ما می توانیم به هر دوی شهادتین اخذ بکنیم؛ چون تکاذبی در کار نیست و مانعی از اخذ کردن وجود ندارد.

ص: ۲۴۱

این را معمولاًـ این طور می گویند، ولی صورتی که نه تلازم است و نه تضاد، جای بحث دارد که بعداً، از آن بحث خواهیم کرد.

به هر حال، تا به اینجا تفصیلی را که آقای حکیم گفته اند پذیرفتیم و در همین مورد بحث که اوصاف متضاد است گفتیم که اگر به نحو تعدد مطلوب و استقلالی باشند، چنانچه در ناحیه اوصاف، شهادتین به جهت تعارض تساقط نمایند اما نسبت به اصل ثبوت هلال به حجیت خود می مانند. و اما اگر به نحو وحدت مطلوب باشد، پس از تعارض در ناحیه اوصاف، شهادت به اصل هلال هم از اعتبار ساقط می شود.

بررسی اعتبار احدی الشهادتین علی سبیل المنع من الخلو:

بحث دیگری که در اینجا هست این است که با توجه به اینکه جهت تساقط در صورت اختلاف در اوصاف به نحو تضاد، این است که دو تا امر متضاد نمی توانند وجود خارجی پیدا بکنند و لذا نمی تواند هر دو شهادت معتبر باشد، حالا این بحث پیش می آید که آیا می توان یکی از اینها را علی سبیل منع الخلو؛ که معین نکنیم و اسم نگذاریم که کدام از آنها، بگوییم که یکی از این شهادت ها به نحو مبهم معتبر است؟

این بحث از مباحث اصولی است که در کفایه هم آمده است و آن اینکه آیا در خبرین متعارضین، ما می توانیم این را بگوییم که یکی از اینها راست است و در نتیجه احتمال ثالث را با آن نفی بکنیم؟ مثلاً روایت زراره می گوید فلان نماز قصر است و روایت محمد بن مسلم می گوید که آن نماز تمام است، احتمال هم می دهیم که تخییر باشد. آیا می شود گفت که

این دو روایت در مدلول مطابقی اشان تعارض کرده اند و لذا نمی توانیم قصر یا اتمام را به نحو معیّن بگوییم ولی چون هر دو در نفی ثالث و تخییر موافقند آیا می توانیم به این دلالت التزامی آنها اخذ بکنیم؟ این مسأله مورد خلاف است.

در اینجا یک فرضش که مسلم است و می شود گفت این است که اگر خبر و شهادت آنها به نحو تعدد مطلوب باشد؛ یعنی هر کدام از آنها قطع نظر از قول خاص خود به قصر یا به اتمام، این را هم که تخییر نیست قبول دارند؛ یعنی هر کدام از آنها قول ثالث را به همان مناطی که قول ثانی را نفی می کند، به همان مناط آن را هم نفی می کند. در این صورت می شود نفی ثالث را پذیرفت.

و اما اگر نظر آنها به نحو وحدت مطلوب باشد که، فقط در صورت صحیح بودن قول خود، قول به تخییر را نفی می کند و الا اگر بداند که قول خودش صحیح نیست، احتمال تخییر را هم قبول دارد، در این صورت مورد بحث است که آیا راهی برای حجت دانستن یکیِ غیر معیّن از دو خبر وجود دارد که به این وسیله، احتمال تخییر منتفی بشود یا نه؟

و ثمره این مسأله در اینجا ظاهر می شود که اگر قول به تخییر نفی شود، انسان علم اجمالی پیدا می کند که یا قصر است و یا تمام، پس باید احتیاط بکند. و اما اگر تخییر منتفی نشد، کسی که در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به تخییر است، احتیاط را نفی نموده و می گوید: هر کدام را به جا آوردی کافی است. و این بحث در خیلی جاها نتیجه دارد.

ص: ۲۴۳

کلام مرحوم آخوند و اشکالش:

مرحوم آخونـد می گویـد: ما حکم می کنیم که یکی از اینها درست است، پس قهراً احتمال ثالث منتفی می شود. و این مسأله در مـا نحن فیه هم به این صـورت مطرح می شـود که اگر دو نفر شـهادت بدهنـد که مـا مـاه را دیـدیم که مطوّق بود و دو نفر بگوینـد که مـاه را دیـدیم که غیر مطوّق بود، آیـا می توانیم حکم به اعتبار یکی از دو بینه بکنیم و بـدون تعیین مطوّق بودن یا مطوّق نبودن، در نتیجه بگوییم که هلال ثابت شده است؟ و فردا را باید روزه گرفت؟

اشکال که بر مختار مرحوم آخوند می شود این است که: درست است که در بعضی جاها می شود که حکم روی واحد لابعینه برود مثلاً در استصحاب اگر من علم داشتم که دو کاسه مربوط به زید، دیروز نجس بودند و الان نمی دانم که آیا کسی آن را تطهیر کرده یـا نه؟ خوب لا ـتنقض الیقین بالشک می گویـد که استصـحاب را جاری کن و بگو که اناء زیـد قبلاً نجس بوده و الان هم نجس است پس استصـحاب را در واحد لابعینه جاری می کنیم. و همین طور است اگر زراره شـهادت داد که یکی از این دو اناء نجس است و تعیین نکرد، ادله صـدّق العادل اینجا را هم می گیرد، پس اگر شـهادت واحد را کافی دانستیم باید به آن اخـذ کنیم و اگر کافی ندانستیم در مورد شـهادت دو نفر بر نجاست یکی از دو اناء باز هم دلیل حجیت شامل قول آنها می شود و در اینجا ما باید حکم علم اجمالی به نجاست را بار کنیم.

و اما در جایی که این طور نباشد که شهادت ها به واحد لابعینه تعلق گرفته باشد، بلکه زراره یک شیء را معیّنا گفته است که مثلاً قصر است و محمد بن مسلم هم معینا قائل به اتمام است، خوب صدق العادل می گوید: آن را که آنها گفته اند امضاء کنید. در حالی که آنها حرفی از واحد لابعینه نزده اند. بنابراین چگونه می توانیم با صدق العادل و مانند آن از ادله تصدیق عادل، اعتباری برای واحد لابعینه درست بکنیم؟ مرحوم آخوند راجع به این مطلب چیزی نگفته است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۸ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) بحث از نفی ثالث توسط خبرین متعارضین و بینه متعارضه و بینتین متعارضتین را پی می گیرند.

تقریبی دیگر برای اعتبار احدی الشهادتین به صورت واحد لابعینه در بیّنتین متعارضتین:

گفتیم که مرحوم آخوند وجهی برای اعتبار واحد لابعینه در بینتین متعارضتین ارائه نکرده اند، بله در مورد خبرین متعارضین این حرف را دارند که بر اساس اخبار «بایّهما اخذت وسعک» و اینکه در صورت تعارض اختیار در اخذ به یکی از خبرین متعارضین را دارد، اعتبار واحد لابعینه ثابت می شود. ولی این وجه علاوه بر اینکه مبنایی است و طبق مبنای دیگران که قائل به ترجیح یا تساقط در خبرین متعارضین هستند، صحیح نیست، اشکال دیگرش این است که اختصاص به خبرین متعارضین دارد و در مورد شهادت عدلین و تعارض در بینه نمی آید.

وجهی که برای اعتبار واحد لابعینه هم در اخبار متعارض و هم در بینه متعارض می توان گفت این است که: اینکه شارع مقدس دستور به اخذ به خبر و عمل به قول عادل داده است آیا این جعل اعتبار برای قول عادل و بیّنه، از باب سببیت است یا از باب طریقیت است؟

ص: ۲۴۵

اگر از باب سببیّت باشد، تصویرش به این است که شارع می خواهد عدالت ترویج بشود و به این جهت گفته است که قول شخص عادل را اخذ نمایید تا اینکه حیثیتی پیدا کند، پس در این مبنا، مصلحت در نفس عمل کردن به قول عادل با قطع نظر از واقع است.

و بنابراین که سببیت باشد، با توجه به اینکه ممکن است که مصلحت در عمل به قول عادل بوده است و اینها شهادت به واحد لابعینه نداده اند، و شهادتشان به معیّن هایی بوده است؛ که آنها هم به جهت تعارض قابل اخذ نیستند، پس دلیلی برای اعتبار واحد لابعینه نخواهد بود. و اما بنابر طریقیت؛ که معمولا این را قائل هستند و ظاهر ادله هم همین است؛ که جعل اعتبار برای اینها به مناط طریقیت و برای این است که قول عادل به واقع نزدیک است و احتمال تخلف از واقعش حکم است؛ یعنی شارع

دیده است که چون در همه جا نمی شود روی یقین پایه گذاری کرد و باید یک مقداری از آن تعدّی نمود، آمده است این حساب را کرده است که از آنجا که قول عادل از نظر مصادف با واقع بودن، خیلی رقم بالایی دارد، دستور داده است که به آن عمل بشود.

بر این اساس ما در اینجا چنین می گوییم که بنابراین شد که وجه لزوم اتباع قول ـ مثلا ـ زراره و محمد بن مسلم این باشد که قول هر کدام از آنها با یک رقم بالایی مثلا ۹۹ درصد مصادف با واقع می شوند و تخلفی هم اگر باشد یک دانه از صد مورد است ـ البته حالا اینکه هر دوی محمد بن مسلم و زراره در این جهت در یک حد باشند یا با هم متفاوت باشند، در این بحث فرقی نمی کند ـ به هر حال پس وقتی که خبری از زراره می رسد، ۹۹ درصد احتمال اصابه به واقع و یک درصد احتمال اشتباه دارد، ولی شارع می گوید به این یک درصد اعتناء نکن و به خبر عمل کن. حالا اگر زراره و محمد بن مسلم هر دو یک مطلبی را گفتند که با هم متعارض بودند، در این صورت یکی از آنها به طور قطع اشتباه کرده است. و اما آیا نفر دوم هم اشتباه کرده است؟! احتمال اینکه نفر دوم هم اشتباه کرده باشد در اینجا یک درصد است و ۹۹ درصد این است که اشتباه نکرده باشد و گفتیم که چون مناط طریقیت است، یک درصد احتمال در نزد شارع ملغی می باشد و طریقیت در معین هم با طریقیت غیر معیّن فرقی نمی کند. پس طریقیت داشتن یکی از این دو خبر به صورت غیر معیّن در اینجا ثابت است و همین برای نفی احتمال ثالث کفایت می کند.

در امارتین متعارضتین هم که قطع به اشتباه بودن یکی از آنها داریم چون احتمال تقارن آنها در خطأ و اینکه اماره دوم هم اشتباه کرده باشد، به مقدار یک درصد است و یک درصد احتمال با ملاک طریقیت در حجیت، ساقط است و به آن اعتناء نمی شود. پس حکم می شود که هر دو اشتباه نکرده اند و یکی از آنها درست است و در نتیجه احتمال و قول ثالث منتفی می شود.

لایقال: ممکن است کسی در اینجا بخواهد بین خبرین متعارضین و تعارض در بینه فرق قائل بشود؛ به اینکه در حجیت خبر واحد در غیر بینه، طریقیت محض است؛ چون خصوص موثق بودن منظور شده است که طریقیت به واقع دارد، بر خلاف بینه که در حجیت آن عدالت هم اخذ شده است، پس ممکن است که مناط حجیت بینه مجموعه ای از طریقیت و سببیت باشد؛ یعنی شارع طریقیت را جزئی از مناط و جزء دیگرش را مسأله احترام به عادل قرار داده باشد؛ چرا که در بینه، صرف اینکه کسی دروغ نگوید، اما عادل نباشد، کفایت نمی کند.

فانه یقال: در اینجا هم که قید عدالت اخذ شده است این طور نیست که عدالت به مناط سببیت اخذ شده باشد بلکه به مناط طریقیت اخذ شده است و سرّ اینکه تعبیر به عدالت شده است این است که شارع دیده است که به حسب نوع، اشخاص عادل و خداترس از دروغ گویی گریزان تر از دیگران هستند و طریقیتی که در خبر شخص عادل است بیش از طریقیت خبر ثقه است؛ در بین غیر عدول، اشخاص ممکن است که از دروغ استثناءا اجتناب کنند و تعمدی نداشته باشند، اما به حسب نوع آن چیزی که جلوی این طور چیزها را می گیرد همان ترس از خدا و عقاب اخروی و محاسبه شدن است که در شخص عادل است پس طریقیت خاص نوعی، یک چیزی است که در خود عدالت است.

(پاسخ به سؤال) من می گویم نسبت وثاقت و عدالت و اشخاص بی تقوا و اشخاص با تقوا با هم فرق می کند؛ شارع دیده است که با هم متفاوتند و لذا حساب را روی عدالت آورده است، برای خاطر اینکه به حسب نوع، آدم عادل خلافش کمتر از انسان غیر عادل است، نه اینکه به خاطر ترویج عدالت چنین کرده باشد.

بنابراین ملاکی که در عادل هست در غیر عادل نیست و لذا شارع آمده است شهادت عدلین و بینه را حجت قرار داده است. و اما معیّن یا غیر معیّن بودن، در محاسبه واقع فرقی نمی کند، کما اینکه علم و جهل هم در طریقیت آنها دخالتی ندارد و لذا در صورتی که علم اجمالی داشتیم که یکی از این دو خلاف واقع است و بعد، علم تفصیلی پیدا کردیم که زراره در این مسأله اشتباه کرده است، باید آن را نفی نموده و دیگری را اخذ نماییم.

خلاصه: ما می توانیم به وسیله لحاظ ملاک حجیتی که ادله حجیت بر اساس آن، حجت را قرار داده اند، در خبرین متعارضین و بینتین متعارضتین، احتمال و قول ثالث را نفی نماییم.

لزوم حکم به اول ماه در بینتین متعارضتین:

یک مسأله ای که هیچ کدام از آقایان آن را تذکر نداده اند این است که بر اساس بحثی که صورت گرفت اگر دو بینه متعارض با هم بر رؤیت هلال ثابت شود مثلاً دو نفر شهادت بدهند که ماه را دیدیم و مطوّق بود و دو نفر هم شهادت بدهند که ماه را دیدیم و مطوّق نبود، در اینجا باید یکی از دو بینه را حجت بدانیم و در نتیجه حکم به اول ماه بودن فردا بکنیم.

ص: ۲۴۸

بله اگر در یک بینه یکی شهادت می داد به مطوق بودن و دیگری به مطوق نبودن، با هم تعارض می کردند و ساقط می شدند یعنی در واقع بینه ای درست نمی شد تا نوبت به اعتبار آن برسد. ولی در اینجا دو تا بینه است که بر اساس بیانی که کردیم در صورت تعارض بین آنها إحدی البینتین معتبر است و باید به آن اخذ شود و قهراً نفی ثالث شده و فردا محکوم به اول ماه بودن می شود.

(پاسخ به سؤال) در آنجا هم نسبت به نفی ثالث تساقط نمی کنند مثلاً اگر بینه ای قائم شد بر اعلمیت زید و بینه ای قائم شد بر اعلمیت عمرو، این دو بینه ثالث را نفی می کنند و لذا اگر کسی بخواهد احتیاط بکند باید در بین این دو نفر که بینه قائم شده است، احتیاط بکند و بقیه از اطراف شبهه خارج می شوند.

(پاسخ به سؤال) ما می گوییم یکیِ غیر معین از این دو، مدلول مطابقی اش مطابق با واقع است ولی چون نمی دانیم که کدام یک از آنها است، نمی توانیم به آن اخذ کنیم و وقتی که مدلول مطابقی اش حجت شد، مدلول التزامی اش هم به تبع آن حجت می شود و احتمال ثالث نفی می شود.

(پاسخ به سؤال) از جمله فایده نفی ثالث این است که وقتی شارع می گوید یکی از اینها را صحیح بدانید، اگر من قسم خورده باشم که اگر یکی از این دو صحیح بود، صدقه می دهم، موضوع برای وفاء به قسم محقق می شود. و این استدلالی که ما کردیم دلیل مستقلی برای حجیت مدلول التزامی نیست، بلکه دلیل برای مدلول مطابقی داریم و البته وقتی که دلیل برای اصل دلالت و ملزوم بود، آن لوازم هم اثبات می شود.

ص: ۲۴۹

بررسی اینکه آیا شهادت بر ملزوم شهادت بر لازم است؟:

مرحوم آقای خویی می گوید شهادت بر ملزوم شهادت بر لازم است، خصوصا اگر بیِّن بالمعنی الاخص باشد ولی مرحوم آقای حکیم فقط در مورد لازمی که بین بالمعنی الاخص باشد، این را قبول دارد و می گوید: شهادت به ملزوم، شهادت بر لوازم غیر بین بالمعنی الاخص نیست.

به نظر می رسد که در اینجا حق با آقای حکیم است، البته بحث در صغریات و مثال هایی که ایشان زده است که در کجا شهادت به لازم نیست، بحث دیگری است ولی حق این است که فقط لوازمی که بین بالمعنی الاخص باشند با شهادت بر ملزوم ثابت می شوند و جهتش این است که لازمی که بیّن بالمعنی الاخص باشد، مثل مدلول لفظی است؛ به نحوی که اصلا نیاز به تأمل ندارد و به نفس القاء لفظ، معنای لازم هم فهمیده می شود. ولی بر خلاف سایر لوازم که نیاز به تأمل دارد و چه بسا از امور عقلی و فکری خیلی مشکل باشد؛ مثل اینکه در ریاضی لازمه یک چیزی، یک چیز دیگری است که فقط متخصص ریاضی این ملازمه را می فهمد، مثلا در مثلث قائم الزاویه، مجذور وتر مطابق با مجموع مجذورین است. و لذا چه بسا کسی که به ملزومی شهادت بدهد، اصلا لازم آن را منکر باشد یا نفهمد و همین طور در لوازم مذکور در سایر علوم مثل طب و غیره که کم کم شناخته شده اند و لذا می بینید کسی شهادت به پیغمبر(ص) می دهد ولی امیرالمؤمنین(ع) را منکر است و متوجه نیست که شهادت دهنده به پیغمبر(ص) باید امیرالمؤمنین(ع) را هم بپذیرد.

ص: ۲۵۰

پس حق بـا آقـای حکیم است که می گویـد: اگر لاـزم به نحو بیّن بـالمعنی الاـخص باشـد؛ و در حکم دلاـلت لفظی باشـد، با شهادت به ملزوم، ثابت می شود و الاّ ثابت نمی شود.

(پاسـخ به سؤال) بله علم شاهـد به لازم، در شـهادت او و اعتبار لازم به واسـطه شـهادت او به ملزوم آن، دخالت دارد و لذا اگر یک نفر به قمر در عقرب بودن شهادت بدهد و نفر دوم شهادت به چیزی بدهد که روی برهان ریاضی، لازمه آن این باشد که در تاریـخ مورد بحث، قمر در عقرب است، در اینجا نمی توان گفت که دو تا شاهد عادل به قمر در عقرب بودن شـهادت داده اند.

بیان آقای خویی برای سقوط دلالت التزامیه مانند دلالت مطابقیه در صورت تضاد:

مرحوم آقای خویی می گویـد: درست است که شـهادت به ملزوم، شـهادت به لازم است مطلقا ـ یعنی قیدی نمی زنند ـ ولی لاـزم هـایی که در مورد بحث اثبـات می شونـد مـاه کلی و جامع را اثبات نمی کننـد، بلکه هر کـدام از آنها حصه ای از ماه را اثبات می کنند که در آن جهت هم چون با هم متعارض هستند تساقط می کنند و اگر تساقط هم نمی کردند، به نحو تنها تنها هم به درد نمی خوردند. پس در دلالت التزامی هم نسبت به جامع شهادتی در کار نیست تا شما بگویید که روایات می گویند که اگر دو شاهـد شـد بپذیریـد. بنابراین در اینجایی که یکی شـمالی می گویـد و یکی جنوبی می گویـد هیچ کدام از آنها به دلاـلت التزامی خود شـهادت به تحقق جـامع هلاـل نمی دهنـد تـا اینکه با دلالت التزامی طرف دیگر به جامع هلال بینه شـرعی تحقق پیدا کند، بلکه هر کدامشان دلالت بر حصه ای از ماه می کنند.

اشکال: سؤال این است که اگر بینه قائم شود بر اینکه ماه مطوّق را دیدیم و یا اگر هر دو بگویند که ماه شمالی را دیدیم و معارضی هم در کار نبود، آیا شما به این شهادت اخذ نمی کنید؟! مسلم است که اخذ می کنید.

چرا چنین می کنید؟ با اینکه موضوع اثر عبارت از جامع است، نه حصه مذکور در شهادت های مذکور! اگر این حرف که شهادت به یک حصه شهادت بر جامع نیست درست باشد، در مورد روایت «ولیشهد شاهدان» فقط باید شهادت به اصل ماه مورد پذیرش باشد؛ که هر دو بگویند که ما ماه را دیدیم، بله آقای خویی در موردی که شهادت هر کدام به یک حصه باشد ایشان می توانند بگویند قائل نیستیم ولی در جایی که هر دو به یک حصه شهادت می دهند، ایشان هم قبول دارند، چگونه حکم جامع را بار می کنند! با اینکه اثر که برای حصه بار نشده است، اثر برای جامع است. و تعبیر آقای خویی این است که: این شاهدین که شهادت می دهند چند قسم است: یکی این است که «یقیّد احدهما خاصه فیقول رأیه کان جنوبیا و یطلق الاخر» و می گوید «حکم هذه الصوره واضح لصدق قیام البینه علی شیء واحد کما هو ظاهر» یعنی یکی از اینها شهادت به اصل طبیعت داده است و دیگری به حصه شهادت داده است و گفته است که جنوبی است.

و خود ایشان می بینید که می گویند بالبداهه و بالظهور در اینجا شهادت به امر واحد است. خوب اشکال این است که چطور است که شما در اینجا شهادت به اصل جامع را درست دانسته و حکم به صحت می کنید. با اینکه اگر آن حرف شما درست باشد، در اینجا هم نباید حکم به صحت می کردید و باید می گفتید که اینها هم یک چیز را نمی گویند؛ چون یکی حصه را می گوید و دیگری جامع را می گوید!

و لـذا این کلام ایشان تمام نیست و همان طوری که بیانش گذشت ما که در اینجا در مثل شـهادت به ماه جنوبی و ماه شـمالی توسط شاهـدین به نحـو متضـاد، حکم به تساقـط می کنیم، این در صـورتی است که شـهادت آنهـا به نحـو وحـدت مطلوب و ارتباطی باشد که بین شـهادت به ماه و شـهادت به در جنوب و در شمال بودن ماه تفصیل ندهند و اما اگر به نحو تعدد مطلوب باشد که حتی در فرض غلط بودن وصف، باز هم به شـهادتشان بر رؤیت هلال پابرجا باشند، در این صورت تساقط نمی کنند. چرا که هر دوی اینها در جامع مشترك هسـتند و شاهدی هم بر خلاف جامع نه تفصـیلا وجود دارد و نه اجمالا؛ که طرف علم اجمالی باشد. پس بنابراین اخذ به جامع می کنیم و اشکالی هم ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۹ آذر ماه موضوع بحث:کتاب الصوم

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه اسـتاد (مـدظله) بعد از مروری اجمالی بر مطالب گفته شده در مورد اختلاف در شـهادت بینه، به توضـیح عبارت متن عروه می پردازند.

مروری بر مطالب گفته شده در مورد اختلاف در بینه:

گفتیم که صور اختلاف شاهدین و احکامشان به ترتیب زیر است:

صورت اول: هر دو شـهادت به اصل رؤیت ماه بدهند و خصوصیتی را ذکر نکنند: در این صورت بینه محقق می شود و باید به آن اخـذ نماییم و لزومی هم ندارد که سؤال از خصوصـیات دیدن آنها بکنیم؛ اگر چه در بعضـی کتب از این بحث شده است، اما وجهی برای لزوم سؤال وجود ندارد.

ص: ۲۵۳

صورت دوم: یکی از شاهدین کیفیتی را ذکر کرده است و دیگری فقط به اصل ماه شهادت داده است؛ در این صورت هم بینه شده و باید به آن اخذ نماییم. البته در این صورت فقط آثار جامع بار می شود و اما اگر اثری برای فرد باشد، چنانچه خبر واحد را کافی بدانیم برای اثبات موضوعات، آن اثر فرد هم بار می شود و الا بار نمی شود.

صورت سوم: هر کـدام از شاهـدها کیفیـتی را ذکر می کننـد که عین دیگری است: در این صورت هم بینه شـده و اخـذ به آن لازم است، کما اینکه هم آثار جامع بر آن بار می شود و هم اثر فرد؛ برای اینکه هر دوی آنها بر فرد هم شهادت داده اند.

صورت چهـارم: هر کـدام از شاهـدها کیفیتی را ذکر می کنـد که بـا کیفیت دیگری متلازم هسـتند؛ یعنی ولو عنوان های آنها مختلف است ولی دو عنوانی است که با هم تلازم دارنـد: در اینجا هم بایـد به این بینه که مشـکلی نـدارد اخذ نمود، و از خود عروه هم این اسـتفاده می شود مثلاً یکی اوایل غروب دیـده است مثلاً چنـد دقیقه پس از غروب ماه را دیـده است، آن دیگری

نیم ساعت بعد از او دیده است؛ که این دو تا متلازم هستند.

صورت پنجم: هر یک از شاهدها خصوصیتی را می گوید که با خصوصیت مذکور در شهادت دیگری مختلف است، ولی نه متلازم هستند و نه متضادند؛ مثلاً یکی می گوید من ماه را در شمال دیدم، دیگری می گوید من ماه را مطوّق دیدم: در این صورت هم بینه درست می شود و باید به آن اخذ نمود؛ چون علم به خلاف نداریم؛ برای اینکه می شود که هر دوی آنها درست گفته باشند و مشکلی ندارد؛ به هر حال جامع ثابت است.

صورت ششم: هر کدام از شاهدها وصفی را ذکر می کنند که با وصف آمده در شهادت دیگری متضاد است و امکان اجتماع و اتحاد خارجی ندارند؛ و عمده بحث ها در مورد این صورت است: گفتیم که در این صورت اخذ به بینه و عدم اخذ به آن، دائرمدار انحلالی بودن یا ارتباطی بودن شهادت هر یک از شاهدین است و این را هم ذکر کردیم که فرقی نمی کند که خصوصیات ذکر شده در شهادت ها از اوصاف مفرده و مشخصه باشد یا از خصوصیات مقارنه باشد.

پس اگر شهادت به نحو انحلالی باشد که برگشتش به دو شهادت مستقل باشد؛ یعنی هر کدام از آنها یک شهادت به اصل ماه و یک شهادت به کیفیت داده اند؛ در این صورت شهادت درباره اصل هلال که تعارض با هم ندارند می ماند و شهادت به کیفیت به جهت تعارض آنها با یکدیگر تساقط می کنند، البته نسبت به کیفیت خاص اگر تعارض هم نمی کردند چون بینه نمی شد اعتباری نداشت.

و اما اگر شهادت به نحو ارتباطی باشد؛ که شهادت به اصل ماه در ضمن شهادت به کیفیت و مرتبط با آن باشد؛ به نحوی که اگر بفهمد که کیفیت صحیح نبوده است، از شهادت خود به رؤیت هلال دست بر می دارد: در این صورت گفتیم که چون یقین داریم که یکی از این دو شهادت که توسط شاهدین داده شده است، درست نیست، مانند جایی می شود که تفصیلا بدانیم که مثلاً شهادت این شاهد غلط است؛ و آن اینکه بینه درست نمی شود و لذا چیزی ثابت نمی شود و مدلول مطابقی هیچ کدام از آنها حجیت نخواهد داشت و اما مدلول التزامی آنها و نسبت به قدر مشترک که اصل ماه است، با توجه به اینکه شهادت آنها به جامع به تبع شهادت به خصوصیات فردیه است، بعد از ثابت شدن بطلان خصوصیات، شهادت به اصل جامع هم باقی نمی ماند.

بله: در این صورت ممکن است که در بعضی از صور باز هم هلال اثبات بشود؛ و آن این است که شاهد ثالثی پیدا بشود که با یکی از این دو شاهد موافق باشد؛ که در این صورت از شهادت او به ضمیمه آن شاهد موافق، بینه ای درست می شود که باید به آن اخذ نمود. و آن یک شاهد مخالف با اینها همچون بینه نیست تا لزوم اخذ داشته باشد، تعارضی با این بینه نمی کند. البته اگر یک اثر دیگری غیر از ثبوت هلال، نسبت به شهادت او باشد مثلاً نذر شده است که اگر ماه از جنوب دیده شود، صدقه ای بدهد، در این صورت بنابر کفایت خبر واحد در اثبات موضوعات، این خبر واحد به طلوع ماه از جنوب، با بینه ای که بر طلوع ماه از شمال قائم شده است، نسبت به این اثر صدقه دادن تعارض می کنند و اما نسبت به ثبوت هلال ماه با بیانی که شد، به این بینه بدون معارض اخذ می شود.

حکم تعارض بینتین: در صورت تعارض دو بینه هم که مثلاً دو نفر شهادت به رؤیت ماه در شمال و دو نفر شهادت به رؤیت آن در جنوب داده اند، گفتیم که در اینجا باید حکم به اعتبار احدی البینتین به صورت واحد لابعینه بکنیم و در نتیجه ثالث را نفی نماییم و حکم به اول ماه بودن بکنیم.

حکم شک در انحلالی یا ارتباطی بودن شهادات:

و اما اگر شک بکنیم که آیا شهادت شاهدین به نحو انحلالی است یا به نحو ارتباطی؛ چه نسبت به هر دو شک نماییم یا اینکه یکی از آنها را بدانیم که مثلاً شهادتش انحلالی است و در دیگری شک داشته باشیم و یا اینکه یکی را بدانیم که ارتباطی است و در دیگری شک داشته باشیم: در تمامی این صور سه گانه از شک، باید بینه را اخذ نماییم؛ یعنی تا مادامی که ندانیم که هر دوی آنها شهادتشان به نحو ارتباطی است، باید بینه را اخذ نماییم؛ برای اینکه بینه وقتی از اعتبار ساقط می شود که یا بدانیم که خودش بر خلاف واقع است و یا بدانیم که آن مبنایی که منشأ این بینه شده است، اشتباه بوده است. و اما اگر ندانیم و شک داشته باشیم؛ که در تمام این صور سه گانه که ذکر کردیم در همه اش فرض شک است و ما احتمال صدق هر دوی اینها را؛ هم صدق خودش و هم صدق مبنایش را می دهیم، بینه درست می شود و باید به آن اخذ نمود.

(پاسخ به سؤال) شارع بینه را حکم به لزوم اخذش کرده است و احتمال اشتباه در آن را الغاء کرده است. بله اگر ثابت شده باشد که مبنای شهادت یکی غلط است و یا وقتی می دانیم که شهادت آنها انحلالی است یا می دانیم ارتباطی است، حکم روشن است و اما اگر شک داریم، همین مقدار که احتمال انحلالی بودن باشد، کافی برای اخذ کردن و اثبات جامع است.

توضیح عبارت عروه:

در عروه می گوید «نعم یشترط توافقهما فی الاوصاف، فلو اختلفا فیها، لا اعتبار بها» گفتیم که در اینجا قدری تعبیر ضعیف است؛ چون اختلاف اگر به نحو تضاد نباشد، مشکلی ندارد. «نعم، لو أطلقا او وصف احدهما و اطلق الاخر کفی»، ذکر این گذشت، بعد می گوید: «ولایعتبر اتحادهما فی زمان الرؤیه مع توافقهما علی الرؤیه باللیل»: ظاهر این عبارت این است که اگر شهادت آنها در شب واقع شده باشد، لازم نیست که در یک زمان واحدی از شب ماه را دیده باشند و همین مقدار که در شب دیده باشند کافی است.

ولی آقای حکیم و آقای خویی می گویند مقصود از «اللیل»، «هذا اللیل» است؛ یعنی می خواهد بگوید که باید در یک شب ببینند. در حالی که اگر مقصود این بود مناسب بود که یک کلمه «هذا» هم بیاورد. تا مقصودش احتراز از این مطلب باشد که یکی در این لیل و دیگری در لیل دیگر ماه را دیده باشند؛ چرا که تعبیر به «فی اللیل» و اراده «فی هذا اللیل» خلاف ظاهر است.

پس ظاهر عبارت عروه ـ ولو از جهتی قابل مناقشه است ـ این است که در صورتی که یکی شب دیده باشد و شاهد دوم ماه را در روز قبل از ظهر ببیند، چنین شهادتی فایده ای ندارد؛ چون ـ بحث از این بعداً می آید ـ که مختار خود ایشان هم همین است که اگر قبل از ظهر ماه دیده شود، برای حکم به جزء رمضان بودن آن روز، کفایت نمی کند.

ص: ۲۵۷

منتها این معنا مناقشه و ضعفی که دارد این است که مستفاد از این عبارت این است که اگر کسی شهادت بدهد که من یک قدری به غروب مانده، ماه را دیدم و دومی هم بگوید که مقداری بعد از غروب و در شب ماه را دیدم، چنین بینه ای باید ناصحیح باشد چون هر دو در شب واقع نشده اند. با اینکه معلوم نیست که ایشان این را بخواهند بگویند؛ چون شهادت چند دقیقه قبل از غروب با شهادت پس از آن و در شب، متلازم با اول ماه بودن فردا است و ظاهراً ایشان نمی خواهند این را نفی کنند، ولی عبارتشان موهم این است. البته به نظر ما اگر قبل از غروب باشد اشکالی ندارد، بله اگر روز بعد باشد اشکال دارد.

عدم اعتبار شهادت نساء در اثبات هلال:

عبارت عروه: «ولایثبت بشهاده النساء» یعنی با شهادت نساء ثابت نمی شود.

دلیل عدم اعتبار: روایت های متعدد و مشتمل بر صحاح در مسأله وجود دارد؛ به طوری که احتیاجی به خواندن ندارد و این روایت های متعدد که صحیح و معتبر هستند حکم به عدم کفایت شهادت نساء در باب هلال کرده اند.

بله: یک مطلبی را تذکر داده اند، ولی آن ربطی به شهادت ندارد: و آن این است که اگر نساء زیادی شهادت بدهند و یا اگر زیاد هم نبودند، ولی من از قول آنها یقین پیدا کردم که خلاف نمی گویند؛ مثل اینکه شخص دقیقی است و من مطمئن شدم که درست می گوید، در این صورت هلال برای من ثابت می شود، ولی این از باب حجیت یقین و اطمینان است و اما از باب شهادت بودن، اعتباری برای شهادت آنها در اینجا نیست.

ص: ۲۵۸

بررسی روایت مخالف در این باره:

فقط یک روایتی در اینجا هست که آقای حکیم می فرمایند این روایت مطروح است؛ یعنی روایت را معارض با روایات دیگر گرفته و آن را طرح کرده است و آن روایت داود بن الحُصَین است که قبلاً گذشت؛ که در آن روایت فرق گذاشته است بین هلال ماه رمضان و هلال ماه شوال؛ و در مورد هلال ماه رمضان گفته است که به صرف شهادت یک زن می تواند روزه بگیرد و اما هلال ماه شوال را فرموده است که باید رجلین عدلین شهادت بدهند تا ثابت شود و بتوان روزه را افطار نمود.

ما در مورد این روایت قبلاً صحبت کردیم و دیدم که آقای خویی هم آن را گفته است، منتها من یک نکته ای را در اینجا می خواهم اضافه کنم تا مقصود از روایت روشن تر بشود. و آن این است که ظاهر آقای حکیم این است که روایت را معارض گرفته است و از آنجا که هم مخالف روایت های دیگر است و کسی هم طبق آن فتوا نداده است و خلاف اجماع هم است، آن را طرح کرده است. ولی این روایت مطروح نیست و مفادش هم درست است و آن این است که:

روایاتی که در بیان بینه و ثبوت هلال وارد شده اند مختلف هستند: بعضی از آنها فقط در صدد بیان کمیت هستند مثلاً تعبیر به رجلان کرده است و می خواهد از دو تا زن بودن احتراز نماید و یا از یک مرد بودن، و اما نظر به کیفیت ندارند. بعضی دیگر هستند که فقط به کیفیت نظر دارند مثل «عدل من المسلمین» که فقط به کیفیت و عادل بودن شهادت دهنده ناظر است و کاری به کمیت ندارد. و بعضی دیگر هم به کیفیت نظر دارند و هم به کمیت نظر دارند مثل همین روایت داود بن الحصین که وقتی که در مورد هلال شوال صحبت می کند می فرماید باید دو رجل عادل باشد تا ثابت بشود، و خود این مطلب قرینه برای این است که در صدر روایت که فقط «امرءه» بودن را برای ماه رمضان آورده است؛ که نه کیفیت و عدالت را ذکر کرده است و نه کمیت و دو نفر بودن را ذکر نموده است، مقصودش ثبوت هلال با صرف شهادت یک زن نیست، و در صدد بیان این است که با توجه به اینکه احتمال رمضان بودن به صرف شهادت یک زن هم می آید و همین برای روزه گرفتن کفایت می کند، پس می توان شهادت یک زن را برای روزه در رمضان کافی دانست. پس این روایت هیچ گونه شاهدی برای اینکه شهادت زن برای ثبوت هلال کفایت بکند، نمی شود.

اصلاح و توضیح:

بعضی از آقایان بحث تذکر دادند که ما این ایرادی که به آقای حکیم می کردیم که ایشان در مسأله شیاع به روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله تمسک نموده است و روایت را طوری نقل کرده است که در کتب روایی نیست؛ چرا که ذیل روایت ابی بصیر را آورده است و به جای ذیل روایت عبدالرحمن قرار داده است و در واقع تلفیقی بین آن دو روایت نموده است و چنین اشتباه بیّنی انجام شده است.

گفتند که این اشتباه مربوط به آقای حکیم نیست چون در چاپ قبلی وسائل «اسلامیه» روایت عبدالرحمن را به همین گونه ای که آقای حکیم ذکر کرده است، آورده است. و البته این اشتباه در چاپ بعدی وسائل «آل البیت» اصلاح شده است.

من چاپ اسلامیه را دیدم، همین طور بود که تذکر دادند و در یک چاپ دیگری هم در پاورقی گفته بود که بعضی نسخه ها غلط بوده است و صحیحش چنین است. بنابراین اگر اشکالی به آقای حکیم وارد باشد، فقط همین است که خوب بود که ایشان به مصادر مراجعه می کردند و به این کتاب های دست دوم مثل وسائل اکتفاء ننمایند؛ اگر ایشان به تهذیب مراجعه می کرد؛ این اختلاف نسخه، در تهذیب وجود ندارد و مربوط به خود وسائل است؛ مرحوم صاحب وسائل سه دفعه وسائل را مبیضه و سه دفعه هم مسوده کرده است و در هر دفعه هم زیاد و کم و بالا ـ و پایین کرده است و لذا اگر آن چاپ های اول را نگاه کنید با چاپ های بعد، به خصوص در باب صوم فرق دارند؛ چون کتاب فضائل اشهر ثلاثه مرحوم صدوق در دستش نبوده است و بعداً به دستش رسیده است. و لذا در آن چاپ های اول و دوم روایاتی که از این کتاب است، آورده نشده است.

ص: ۲۶۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

چهارشنبه ۱۰ آذر ماه ۸۹/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) در ادامه بررسی عبارت عروه درباره عدم اعتبار شهادت زنان در اثبات هلال، با اشاره به بررسی دلالت روایت داود بن الحصین و عدم تعارضش با این حکم، به جواب از اشکال آقای خویی بر وسائل در مورد سند این روایت می پردازد.

ادامه بحث از حکم شهادت نساء در مورد هلال:

گفتیم که روایت داود بن الحصین بر خلاف نظر آقای حکیم که آن را مطرح می دانند، وجهی برای طرح آن نیست؛ چرا که مضمون آن تعارضی با روایات نافی اعتبار شهادت نساء در مورد اثبات هلال ندارد. آقای خویی هم این حرف را دارد و لذا روایت را معمول به می داند و مدلولش این می شود که بین یوم الشک صوم و یوم الشک افطار فرق وجود دارد به اینکه در یوم الشک اول ماه مبارک رمضان که می خواهد روزه بگیرد، اگر یک زن هم، هر چند عادل هم نباشد، شهادت بدهد برای روزه رجاءاً کفایت می کند؛ چون موضوع شک است و روزه به قصد رجاء هم کافی است. بر خلاف یوم الشک آخر رمضان که باید حتماً ثابت بشود که اول شوّال شده است تا افطار جایز بشود.

و بلکه به نظر می رسد که این روایت به خصوص درباره عدم اعتبار عدالت در مورد زنی که شهادت می دهد، ظهور بسیار قوی ای دارد و کالصریح است؛ چون می گوید ولو یک زن باشد کافی است و حرفی از عدالت درباره او نمی زند با اینکه در این روایت در صدد بیان کیفیت و کمیت هر دو است، و شاهدش این است که در ذیل که شهادت برای افطار را ذکر می کند رجلین عدلین را می آورد. و با این ظهور که گفتیم، این مضمون را هیچ کس قائل نشده است نه سلار و نه غیر سلار؛ چون تعبیر سلّار این است که شهادت عدل واحدی باشد.

ص: ۲۶۱

بله ممکن است که منشأ تعبیر سلار به «عدل واحد» و آوردن قید عدالت، مطلبی باشد که آقای سید جواد گفت، و آن اینکه الان دیدم که عبارت رجلین عدلین در صدر و زن واحد در ذیل است چون می فرماید: «لاتجوز شهاده النساء فی الفطر الا شهاده رجلین عدلین و لابأس فی الصوم بشهاده النساء ولو امرأه واحده» با توجه به مقدم بودن ذکر رجلین عدلین بر نساء، ممکن است که به جهت اعتماد به ذکر عدالت در صدر، از دوباره ذکر کردن آن خودداری شده باشد، و لذا قید عدالت برای مرئه هم استفاده بشود. و سلار هم طبق این عبارت در فتوایش قید عدالت را آورده است و چنین استفاده کرده است که اختلافشان راجع به رجلین و زن واحد بودن است و اما عدالت در هر دو معتبر است.

اشکال آقای خویی بر وسائل در نحوه نقل سند حدیث داود بن الحصین:

آقـای خویی در اینجـا بر صاحب وسائل این اشـکال را می کننـد که ایشان این روایت داود بن الحصـین را در دو جا از وسائل نقل نموده است؛ یکی در موضوع بحث:کتاب الصوم و دیگری در کتاب الشهادات و در هر دو جا مبتلا به اشتباه شده است:

در موضوع بحث:کتـاب الصوم روایت را که از سـعد بن عبـدالله است به علی بن حسن بن فضـال نسـبت داده است و در کتاب الشـهادات روایتی را که سـعد بن عبـدالله ـ طبق نقل شـیخ در تهذیب و اسـتبصار ـ بدون واسـطه از محمد بن خالد نقل کرده است، در آنجا بین سـعد بن عبـدالله و محمـد بن خالـد، احمد بن محمد را واسـطه قرار داده است. پس در موضوع بحث:کتاب الصوم اشتباهش تبدیل کردن سعد بن عبدالله به علی بن حسن بن فضال است و در کتاب الشهادات اشتباهش قرار دادن واسطه است.

ص: ۲۶۲

جواب: به نظر ما نسبت این سهوها به صاحب وسائل درست نیست و قبل از توضیح این مطلب مقدمه ای را یادآور می شویم:

مرحوم صاحب وسائل خیلی اهل نوشتن بوده است؛ به طوری که اگر دست نوشته های ایشان را که نسخه هایش را دیده ام و یا در فهارس کتب خوانده ام، روی هم بگذارند ارتفاعش به چندین متر می رسد. آقای حاج شیخ آقا بزرگ می گوید: سه قسم از نسخه های خطی و اصلی خودش را من دیده ام و شاید بیشتر از آن باشد. ما هم اطلاع داریم که غیر از اینها نسخه های دیگری هم هست. کتاب الصلاه وسائل را به خط شیخ حرّ، مرحوم حاج آقا رضا زنجانی داشته است و آن را به آستانه حضرت رضا علیه السلام داده بود؛ که در فهرست آستانه آن را دیدم. و از خود ایشان هم شنیدم که به آنجا داده است و این گونه تعبیر می کرد که مسوده ثالثه وسائل است.

اول من خیال می کردم که مثلاً مسوده ثالثه، شش نسخه می شود، ولی بعداً حدس می زنم که این طوری نبوده است، بلکه این طور بوده است که یک نسخه اول را نوشته است و آن قدر آن را اصلاح کرده است که احتیاج به تبییض پیدا کرده است و بعد از آن مسوده، یک چیزی را تبییض می کند و روی آن کار می کند و دوباره نسخه پیدا می کند و روی آن کار می کند تا اینکه همین نسخه دوم مسوده می شود و احتیاج به یک مبیضه پیدا می کند، و پس از تبییض آن، دوباره بعد از اعمال اصلاحات بر روی آن، آن هم مسوده می شود و طبع قضیه هم همین است که در اثر اصلاحات و شلوغ شدن و پیدا کردن روایات دیگر، همان را کامل می کند. و از کلام مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ هم با مراعات بعضی از ملاحظه کلام ایشان همین مطلب استفاده می شود.

ص: ۲۶۳

خلاصه ایشان خیلی حک و اصلاح کرده است و از جمله مطالبی که در امور خطی ملاحظه می شود این است که گاهی می بینید که یک روایت را خط کشیده است و در حاشیه نوشته است به جهت اینکه بعداً آن را پیدا کرده است و اگر کسی مسوده اولی را ببیند، این خصوصیات در آن هست و حاج شیخ آقا بزرگ که آن نسخه اولی را دیده است می گوید از مقدار خط کشیدن ها و از کثرت ابطال، پیداست که این نسخه اولی است که مال صاحب روضات بوده است.

و خیلی موقع ها یک چیزی که در حاشیه نوشته شده است، جای آن در متن گم می شود که این از کجای متن است. مثلاً در مسأله ۲۵ و ۲۶ در بحث از نیابت حج در عروه کلمه «فی الحج الواجب» و عبارت «ان کان الاقوی فیه الصحه» در دو مسأله هست. آقای سید ابوالحسن اصفهانی حاشیه زده و آن را نادرست خوانده است. ما در درس آقای حکیم بودیم، اینجا را که بحث می کرد، گیر کرد؛ که این «فی الحج الواجب» به چه مناسبت در اینجا آمده است؟ یکی از طلبه های پای منبر گرفت: آقای بروجردی گفته است که در این دو مسأله یک جابجایی شده است؛ عبارت «فی الحج الواجب» مربوط به مسأله بعدی است و عبارت «ان کان الاقوی فیه الصحه» مال مسأله قبلی است. و اینها در استنساخ جابجا شده اند. ایشان یک تأمل مختصری کرد و این را تایید کرد. یعنی اینها در حاشیه نوشته شده بوده اند و ناسخ متوجه جای آنها نشده است و لذا اشتباه کرده است.

من خودم نسخه اصلی عروه را که سید عبدالعزیز طباطبایی به من داده بود و مدتی پیش من بود و الان هم عکس عروه پیش من هست، دیدم و کسانی که اشتباه در استنساخ کرده اند، حق داشته اند؛ چون کسی که معنای مطلب را نفهمد، چنین اشتباهی می کند؛ برای اینکه وقتی از دو جای یک سطر سقطی واقع شده است و یکی به طرف یمین نزدیک است و دیگری به طرف یسار نزدیک است، قهراً باید آنی را که از نزدیک یمین سقط شده است، در طرف یمین ذکر کند و آنی را که از نزدیک طرف یسار سقط شده است در طرف یسار ذکر نماید ولی ساقط شده از نزدیک یمین را در طرف یسار و ساقط شده از طرف یسار را در طرف یمین نوشته است و طبیعی است که اگر کسی معنایش را نفهمد به اشتباه بیافتد.

بررسی اشکال در موضوع بحث:کتاب الصوم: در وسایل قبل از این روایتی که مورد بحث است، در ذکر سند یک روایت می گوید «بالاسناد عن سعد بن عبدالله» و روایتی را نقل می کند، بعد می گوید «و بالاسناد عن علی بن حسن بن فضال» و روایتی را نقل می کند و بعد در نقل روایت مورد بحث می گوید «و عنه عن محمد بن خالد» و روایت را نقل می کند. و ضمیر «عنه» طبعا برگشت می کند به علی بن حسن بن فضال؛ چون متصل به آن است. در حالی که این طور نیست و ضمیر «عنه» برگشت به «سعد بن عبدالله» می کند نه به حسن بن علی بن فضال و من احتمال می دهم که این سهو از صاحب وسائل نیست؛ بلکه شیخ حرّ این روایت را در حاشیه نوشته بوده است و مستنسخ از روی اشتباه آن را به دنبال «بالاسناد عن علی بن حسن بن فضال» آورده است با اینکه باید به دنبال «بالاسناد عن سعد بن عبدالله» می آورد. و راه اینکه جای حاشیه ها در مقابله وسائل مشخص شود این است که باید با تهذیب که مصدر اصلی روایت است مقابله بشود، و الا با نگاه بدون مقابله با آن معلوم نمی شود. پس نسبت سهو به طور بتّی به ایشان در این مورد صحیح نیست و احتمال سهو در ناسخین قوی است.

بررسی اشکال در کتاب الشهادات:

و اما اینکه ایشان در کتاب الشهادات احمد بن محمد را واسطه آورده است با اینکه شیخ در تهذیب و استبصار بدون واسطه نقل کرده است.

من احتمال می دهم که از آنجا که سعد بن عبدالله در این روایت نمی تواند بدون واسطه از محمد بن خالد روایت نماید، احمد بن محمد یا توسط صاحب وسائل و به اجتهاد خودشان و یا به اجتهاد ناسخین قبلی آورده شده است و شیخ حر هم از آن نسخه تصحیح شده اجتهادی روایت را اخذ کرده است، منتها در تصحیح اجتهادی قاعده اش این است که باید اصل عبارت را متذکر بشوند؛ که عبارت چنین بود و ما چنین تصرفی در آن کردیم.

ص: ۲۶۵

ولی به هر حال مطمئناً این سندی که در تهذیب هست که: «فاما ما رواه سعد بن عبدالله عن محمد بن خالد و علی بن حدید عن علی بن نعمان عن داود بن الحصین» این سند اشتباه بیّن است.

و تعجب از آقای خویی است که در بحث سعد این را که سعد از محمد بن خالد برقی روایت می کند را نقل کرده است ولی اشکالی نکرده است، در «علی بن حدید ینقل عنه سعد بن عبدالله» هم اشکال نکرده است، ولی در آنجا که خود سعد بن عبدالله را عنوان کرده است در این سند که «سعد بن عبدالله عن محمد بن خالد و علی بن حدید» می گوید که واسطه افتاده است و سعد بن عبدالله نمی تواند از محمد بن خالد روایت نماید. من هم در قدیم در اینجا حاشیه زده ام که در اینجا واسطه افتاده است؛ چون سعد بن عبدالله برای نمونه حتی یک روایت نیست که در آن بدون واسطه از علی بن حدید نقل نموده باشد و در همه آنها یکی از مشایخ سعد واسطه شده اند و گاهی هم دو واسطه وجود دارد. کما اینکه از محمد بن خالد هم در هیچ کجا سابقه نقل بدون واسطه را ندارد، غیر از یک روایتی که در بعضی از نسخ کافی است ولی نسخ معتبر کافی آن را ندارند، اگر چه آن روایت را از بعضی از نسخ کافی، در تهذیب نقل کرده است.

پس این حرف درست است که محمد بن خالد طبقه اش مساعد نیست که سعد بن عبدالله از او روایت نماید، منتها بیان آقای خویی یک نقصی دارد؛ چون ایشان می گوید: امکان ندارد که سعد بن عبدالله از محمد بن خالد روایت بکند. در حالی که نه تنها امکان دارد، بلکه واقع هم شده است؛ که سعد بن عبدالله از محمد بن خالد روایت نقل کرده است، منتها از محمد بن خالد طیالسی روایت دارد و طبقه اش هم مساعد است، در این روایت هم که نگفته است که محمد بن خالد برقی است یا طیالسی، پس به صرف این ادعاء در اینجا نمی توان، لزوم سقط واسطه را اثبات نمود.

ص: ۲۶۶

بله ایشان باید این مطلب را هم اضافه نمایند که در اینجا نمی تواند خالد بن محمد طیالسی باشد و مقصود از خالد در اینجا خالد بن محمد برقی است؛ چون خالد بن محمدی که از علی بن نعمان روایت نقل می کند خالد بن محمد برقی است و البته این حرف همان طوری که گفتیم صحیح است که سعد بن عبدالله از خالد بن محمد برقی نمی تواند نقل روایت کرده باشد.

به هر تقدیر: اگر چه صاحب وسائل کثرت نوشتجات داشته است و معصوم نبوده است، ولی در این موارد معلوم نیست که ایشان سهو کرده باشد و نسبت بتّی سهو به ایشان درست نیست.

علاوه بر اینکه ظاهراً برای این روایت در خود تهذیب هم دو سند وجود دارد: یکی خبر ۷۲۶ در جلد ششم است که سندش این است: «سعد بن عبدالله عن محمد بن خالد و علی بن حدید عن علی بن نعمان عن داود بن الحصین عن ابی عبدالله علیه السلام» و دیگری خبر ۷۷۴ در همان جلد از تهذیب است و سندش عین همین سند است منتها احمد بن محمد در وسط آنها واقع شده است: «سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد عن محمد بن خالد و علی بن حدید عن علی بن نعمان عن داود بن الحصین عن ابی عبدالله علیه السلام». بله متن آنها متفاوت است. در روایت اولی سخن از صوم است و تعبیرش این است: «عن داود بن الحصین عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث طویل قال: لاتجوز شهاده النساء فی الفطر الا رجلین عدلین و لاباس بشهاده النساء ولو امرءه واحده»(۱) و در روایت دومی ابتداءً سؤال از شهادت نساء در نکاح است می گوید: «داود بن الحصین عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن شهاده النساء فی النکاح بلارجل معهن...»(۲) .

ولی من احتمال قوی می دهم اینها یک روایت بوده اند؛ یعنی همان روایت دومی که در مورد شهادت نساء و موارد دیگر است، تقطیع شده است و لذا در روایت اولی عبارت «فی حدیث طویل» را هم دارد که حاکی از چنین تقطیعی است، و با این وصف و یک روایت بودن آنها، شیخ حرّ و یا دیگری، هم به جهت اینکه توجه کرده اند که سعد بن عبدالله نمی شود که از علی بن حدید یا محمد بن خالد نقل نماید و هم وقتی دیده اند که خود شیخ هم در جای دیگر سند صحیحش را نقل کرده است، اینجا را تصحیح اجتهادی کرده اند.

در آخر هم که سید می گوید: عدل واحد کفایت نمی کند ولو اینکه یمینی به آن ضمیمه گردد؛ یعنی اگر قسم هم بخورد و یمین را ضمیمه به شهادت عدل واحد نماید، فایده ای ندارد و جهتش این است که دلیلی بر کفایت در این صورت نداریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۳۰ آذر ماه ۸۹/۰۹/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) بحث از اعتبار یا عدم اعتبار حکم حاکم در اثبات هلال ماه مبارک رمضان را، آغاز نموده و به ذکر اقوال در مسأله می پردازند.

اعتبار یا عدم اعتبار حکم حاکم در اثبات هلال رمضان:

عبارت عروه: «السادس: حکم الحاکم الذی لم یعلم خطاؤه و لا خطاء مستنده کما اذا استند الی الشیاع الظنی».

یکی از چیزهایی که مرحوم سید آن را به عنوان ششمین از مثبتات هلال ذکر کرده است، حکم حاکم است و این بحث توقفی بر بحث از کلی حاکم حکم ندارد؛ آن یک بحث کلی است که بحث های عقلی، نقلی و جهات مختلفی دارد که جای بحث از آن در مکاسب است و در اینجا چون روایات خاصی وجود دارد، ممکن است که کسی حکم حاکم را در جاهای دیگر قائل باشد ولی در اینجا قبول نکند و یا عکس این باشد.

ص: ۲۶۸

اقوال در مسأله: بعضی گفته اند که اگر حاکم حکم به ثبوت هلال نماید، اگر قطع به خطأ کلام حاکم نداشتیم مطلقا متّبع و مقبول است. بعضی دیگر قائل شده اند که حاکم اگر به استناد بینه حکم کند و قطع به خلاف آن نباشد، حکم او مقبول است و اما اگر از طریق های دیگر به حکم برسد و یا اگر ما یقین به اشتباه حاکم و یا عادل نبودن شهود او داشته باشم، حکم او قبول نمی شود. بعضی هم مطلقا اعتبار حکم حاکم در مسأله هلال را نفی کرده اند و گفته اند که حتی بینه هم، وقتی مورد قبول است که در نزد خود ما شهادت بدهند و اما اگر در نزد دیگری مانند حاکم شهادت بدهند برای ما اعتباری ندارد و حکمی هم که به تبع آن باشد، قابل قبول نخواهد بود.

این قول اخیر را صاحب حدائق قائل شده است و آن را به بعضی از افاضل متأخر المتأخرین نسبت داده است ولی از عبارت ایشان چنین قولی استفاده نمی شود.

بحث از اعتبار حکم حاکم به تبع شهادت بینه در نزد او بدون قطع بر خلاف آن:

ما در این مسأله، ابتداء از اعتبار یا عدم اعتبار حکم حاکم با استناد به شهادت عدلین، در صورتی که یقین بر خلاف آن نداشته باشیم، بحث می کنیم؛ یعنی اگر دو نفر عادل در نزد حاکم شهادت بر هلال بدهند ولی در نزد من عدالت آنها ثابت نباشد، آیا حکم حاکم به ثبوت هلال، برای من اعتبار دارد یا نه؟ بعد هم بحث این است که اگر حکم حاکم به استناد بینه را قبول کردیم، آیا حکم حاکم به استناد اموری غیر از بینه؛ مانند علم حسی او یا علم اجتهادی او، مورد اعتبار است یا نه؟

(پاسخ به سؤال): بله بحث ما در مورد حکم حاکمی است که فقیه و مجتهد عادل باشد.

بررسی شهرت یا اجماع در اعتبار حکم حاکم در صورت استناد به بینه:

صاحب حدائق می گوید: ظاهر اصحاب این است که اگر حاکم به استناد بینه، حکم به ثبوت هلال نماید حکم او حجت و معتبر است. و از صاحب مدارک یک نحو تسلّمی در این حجیت استفاده می شود؛ چون صاحب مدارک، بحث دومی را که گفتیم ـ که این بود که اگر حاکم به استناد علم حسی یا اجتهادی خود حکم نماید، حجت است یا نه ـ مورد بررسی قرار داده است و درباره اش «فیه وجهان» گفته است و ترجیحی هم نداده است، منتها در وجه تقریب این قول که حکم به تبع علم خودش اعتبار دارد، کلامی دارد که حاکی از مسلم بودن اعتبار حکم حاکم در صورت استناد به بینه در آن حکم، می باشد؛ کلام ایشان این است که می گوید: بعد از اینکه حکم حاکم با شهادت بینه حجیت دارد، به طریق اولی باید بگوییم که در صورت علم او به ثبوت هلال و حکم بر اساس آن، این حکم او باید حجیت داشته باشد؛ چون در صورت استناد به بینه، با اینکه خودش علم ندارد حکم او نافذ است، پس در صورت علم داشتن او به جهت رؤیت هلال، باید بالاولویه حکم او اعتبار داشته باشد. و از این کلام ایشان که یک مسأله مورد خلاف را، با آوردن چنین شاهدی اثبات می کند، استفاده می شود که آن مطلب مورد استشهاد از خلافیات نبوده و از مسلمات است.

اشکال کلام صاحب مدارک در دعوای تسالم:

بله ظاهر این کلام مدارک مسلم گرفتن اعتبار حکم حاکم در صورت استناد آن به بینه است، ولی این مسأله به طور مکرر در مدارک دیده می شود که ایشان در خیلی از مواقعی که مطلب را «مقطوع به بین الاصحاب» می خواند، به جهت اینکه ایشان فحص کامل ندارد و معمولاً دو سه تا کتاب در دسترس او بوده است مثل کتب شهید و بعضی کتب علامه و گاهی هم محقق کرکی و از همین ها استفاده می کرده است، لذا بدون مراجعه نمی توان این کلام ایشان را پذیرفت. ما که در اینجا به کتب فقهاء از قدیم مراجعه کردیم تا نظریه آنها در این مورد را استخراج نماییم، تا زمان علامه، این مسأله؛ که یکی از طرق مثبته هلال، حکم حاکم است، مطلقا در کتب آنها مطرح نبود و در کتب علامه هم فقط در کتاب قواعد او، این بحث آمده است. بله راه های دیگر مانند رؤیت، بینه و گذشتن سی روز و در کتب اصحاب العدد هم مسأله عدد مطرح بود. و به دنبال علامه در قواعد، فخرالمحققین در ایضاح، علامه سید عمید الدین همشیره زاده علامه در کنز الفوائد و شهید اول و عده ای از متأخرین این را پذیرفته اند و اما اینکه قبل از علامه قائلی بر آن باشد یافته نشد، تا چه رسد به شهرت و بالاتر از آن اجماع و تسالم. و بلکه شاید ظواهر کلمات فقهاء قبل از علامه که اسمی از حکم حاکم در بین طرق مثبته هلال نبرده اند، خالی از ظهور در عدم اعتبار حکم حاکم نیست. البته ادعای ظهور در عدم اعتبار را نمی گویم؛ چون ممکن است ترک ذکر آن به جهت اکتفاء به ذکر حجیت بینه در این باره باشد؛ که آن را مطلقا حجت بدانند؛ چه در نزد خود شخص قائم بشود و یا در نزد دیگری قائم شده باشد، که در این صورت اگر حاکم به استناد بینه حکم نماید، اصاله الصحه هم در حکم حاکم جاری می شود و حکم می شود که تشخیص او در بینه عادله بودن شاهدین صحیح بوده است. و شاید کسانی که حکم حاکم را در ردیف سایر طرق نیاورده اند نظرشان این بوده باشد. ولی به هر حال نمی توان در مسأله دعوای اجماع کرد و بلکه شهرت هم ثابت نیست.

(پاسخ به سؤال) بله ممکن است که عامه چنین مطلبی داشته باشند ولی امامیه این را ندارند و تنها دلیل امامیه روایت است و در روایت هم تعبیر به «شهد عندک شاهدان» است و اما چیز دیگری نیست که حکم حاکم را در اینجا معیار قرار داده باشد.

خلاصه: شهرتی برای ما ثابت نیست و به طریق اولی اجماعی هم ثابت نخواهد بود. بله از علامه به این طرف قائل زیاد دارد و اما آنهایی که در اعتبار حکم حاکم به استناد بینه اشکال کرده اند زیاد نیستند.

ذکر جمعی از قائلین در دو طرف مسأله: خیلی از متأخرین و معاصرین قائل به نفوذ حکم حاکم در این صورت شده اند که جمعی از آنها از قرار زیر هستند: صاحب مدارک، صاحب کفایه و ذخیره میل به نفوذ دارد و میرزای قمی، کاشف الغطاء، صاحب عروه و آقای حکیم هم نافذ می دانند.

و اما قائلین به عدم نفوذ که ما دیدیم عبارتند از: صیمری در غایه المرام، اظهار تردید کرده است؛ چون دو وجه ذکر کرده است و ترجیحی نداده است. صاحب حدائق هم تمایل به عدم نفوذ دارد، بعض از افاضل متأخر المتأخرین را هم نقل کرده اند که صریحا حکم به عدم نفوذ کرده است، نراقی هم در مستند تصریح به عدم نفوذ کرده است و آقای خویی هم در متأخرین حکم به عدم نفوذ کرده است.

مرحوم آقای شیخ عبدالکریم را مراجعه نکردم، تا ببینم در اینجا چه قولی را اختیار کرده است، به هر حال عده ای این طوری که گفتیم قائل به عدم اعتبار شده اند، ولی بیشتر فقهاء قائل به نفوذ شده اند.

ص: ۲۷۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۱ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) در ادامه بحث از حجیت حکم مجتهد عادل برای ثبوت هلال ماه مبارک رمضان به اعتماد شهادت عدلین، استدلال به مقبوله عمربن حنظله را مطرح نموده و بحث سندی آن را ذکر نموده اند.

استدلال به مقبوله عمر بن حنظله:

برای نفوذ حکم حاکم در مورد هلال ماه رمضان به روایاتی استدلال شده است که یکی از آنها مقبوله عمر بن حنظله است که سند و متن آن چنین است: «محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عن داود بن الحصین عن عمر بن حنظله قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعه فی دین او میراث فتحاکما الی السلطان او الی القضاه» یا «و الی القضاه» اختلاف نسخه است «أیحلّ ذلک؟ قال: من تحاکم الیهم فی حقّ او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم به فانما یاخذ سحتا و ان کان حقا ثابتا له» البته این را گفته اند که اگر راه دیگری برای گرفتن حق خود نداشته باشد، اشکالی ندارد که به آنها مراجعه نماید. و سُحت شدن هم در صورتی است که مورد دعوا عین خارجی نباشد؛ چون عینی که مال خود اوست معنا ندارد که به سحت تبدیل شود و اگر مقصود این باشد نیاز به بیان صریح دارد تا این را هم شامل بشود برای اینکه خیلی با ارتکازات مخالف است و قبول آن نیاز به تعبد قوی و بیان صریح دارد. بله در جایی که مورد دعوا عبارت از دین و امور کلی باشد چیزی را که به حکم طاغوت بگیرد سحت می شود و این برای این است که حاکم طاغوتی چنین حقی را برای تعیین و حکم کردن ندارد.

ص: ۲۷۳

«من تحاکم الیهم فی حقّ او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم به فانما یأخذ سحتا و ان کان حقّا ثابتا له لانه اخذه بحکم الطاغوت و قد أمر الله أن یکفر به قال الله عزوجل یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروا به. فقلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران الی من کان منکم» یعنی شیعه باشند «ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخفّ بحکم الله و علینا ردّ الرادّ علینا الراد علی الله و هو علی حدّ الشرک بالله»(۱) البته یک بقیه ای هم دارد، ولی عمده بحث در این تکه ذیلش است، که بعد از بحث سندی از آن بحث خواهیم کرد.

بحث سندی روایت: همه کسانی که در این سند واقع شده اند در وثاقت آنها حرفی نیست فقط در مورد عمر بن حنظله اشکال شده است که بحثش را می کنیم. بله مرحوم آقای بروجردی رضوان الله علیه در مورد «محمد بن الحسین» که در سند است، این عبارت را دارد که «و الغالب علی الظن انه محمد بن الحسن و هو الصفار و صحّفه قلم النساخ» و این حرف ایشان درست است، کما اینکه در کافی چاپ شده هم، این تذکر را داده است که باید محمد بن الحسن باشد نه محمد بن الحسین؛ و

جهتش این است که بعید است که محمد بن الحسین که در این طبقه مقصود از آن محمد بن الحسین بن ابی الخطاب است از محمد بن عیسی روایت بکند، ولی به هر حال چون در وثاقت او هم حرفی نیست، در این جهت فرقی نمی کند.

ص: ۲۷۴

وثاقت عمر بن حنظله: مرحوم آقای خویی ایشان را تضعیف نموده است؛ شش وجه برای توثیق او ذکر نموده و همه آنها را ردّ کرده است. اما به نظر ما عمر بن حنظله ثقه است و وجوهی بر وثاقت او دلالت می کند که عبارتند از:

راه اول: روایت بعضی از مشایخ ثلاثی که «عرفوا بأنهم لایروون ولایرسلون الا عن ثقه» از او می باشد. بله روایت ابن ابی عمیر از او در کمال الدین صدوق، به نظر ما سقط دارد و در طریق صحیحش بین ابن ابی عمیر و عمر بن حنظله، ابی ایوب خرّاز قرار دارد، و اما روایت صفوان از عمر بن حنظله در دو مورد وارد شده است که در یک موردش فقط از عمر بن حنظله است، که همین نقل برای توثیق او کافی است. و اما نقل دیگری هم از عمر بن حنظله دارد، لکن از عمر بن حنظله به تنهایی نیست و با او دو نفر دیگر را هم ضمیمه کرده است، و به همین جهت این نقل را ما نمی توانیم دلیل بر وثاقت هیچ کدام از آنها قرار بدهیم؛ چرا که ممکن است که فقط یکی از آنها را ثقه بداند و دو نفر دیگر را برای تایید ضمیمه کرده باشد. و ما گاهی با همین بیان از ایرادی که بعضی از بزرگان مثل مرحوم آقای خمینی و مرحوم آقای خویی، به عنوان نقض گفته اند: که مشایخ ثلاث از ضعاف نقل حدیث کرده اند، چنین جواب داده ایم که در برخی از موارد مذکور از نقض، نقل آنها به ضمیمه افراد غیر ضعیف بوده است و ممکن است که شخص ضعیف را از باب تایید ضمیمه کرده باشند، چون همان طور که در حدیث متواتر گاهی از اجتماع اخبار ضعاف، قطع به صدور روایتی پیدا شده و حکم به تواتر آن می شود، ضمیمه کردن بعضی از ضعاف هم در اسناد می تواند که در اعتبار سند مؤثر بشود. و لذا این گونه از موارد، نقض بر روایت ایشان از خصوص ثقات نمی شود.

ص: ۲۷۵

راه دوم: که دلیـل بر وثـاقت عمر بن حنظله است ـ به طوری که آقای خویی نقل کرده است ـ روایت حـدود ده نفر از اجلاء ثقـات از او می باشـد؛ که همه آنهـا از اجلاـء خیلی مهم هسـتند، غیر از مفضـل بن صالـح، که آن را هم ما اشـکال نمی کنیم؛ برخی از آنها عبارتند از: زراره که افقه فقهای اصـحاب اجماع است و سه نفر که نجاشـی در مورد آنها تعبیر به «ثقه ثقه» کرده است که یکی از آنها هشام بن سالم است؛ و نقل شـخص از غیر ثقه از نقاط ضـعف حدیثی شـمرده می شده است و آدم های خیلی معتـبر این کـار را نمی کرده انـد. یکی دیگر از راویـان از عمر بن حنظله ابوالمغرا است که در موردش «ثقه کبیر المنزله» تعبیر شده است. و از یکی از آنها هم تعبیر به «أوجه الاصحاب» شده است که کمتر از وثاقت نیست و در مورد چند نفر از آنها هم «ثقه» هست و تضـعیفی نشـده انـد. و لـذا این خیلی مسـتبعد است که چنین گفته شود که این افرادی که گفـتیم، دارای این ضعف حـدیثی بوده انـد که از شـخص ضـعیف نقل روایت کرده انـد. و این طور هم نیست که همه اینها اصاله العداله ای بوده باشـند و اصل را در عـدم جعّال بودن دانسـته و از افراد نقل حدیث بکنند. و لذا ما روایت ثقات اجلاء از شـخص را از راه های احراز وثاقت شـخص می دانیم و عمر بن حنظله هم از این راه حکم به وثاقتش می شود. به علاوه اینکه اصحاب هم به روایات او عمل کرده اند و قدماء و امثال آنها هم من یادم نیست که در کتاب های سابقین، کسی نسبت به او مناقشه ای کرده باشد.

راه سوم: روایتی است که از یزید بن خلیفه نقل شده است و در آن روایت یزید بن خلیفه از امام علیه السلام در مورد وقت نماز چنین سؤال می کند که «انّ عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت» یعنی عمر بن حنظله یک وقتی را برای نماز از قول شما نقل کرده است. حضرت فرمود: «اذاً لایکذِبُ علینا»(۲) یعنی او اگر نقل کرده باشد، بر ما دروغ نمی گوید.

آقای خویی بر این روایت اشکال نموده است به اینکه یزید بن خلیفه وثاقتش ثابت نیست. ولی به نظر ما یزید بن خلیفه هم ثقه است به جهت اینکه صفوان بن یحیی حدود هشت مورد از او روایت کرده است و همین برای وثاقت او کافی است و مؤید وثاقت او این است که برخی از اصحاب اجماع هم مثل یونس بن عبدالرحمن ـ در موارد متعدد ـ و عبدالله بن مغیره از او روایت دارند. پس این روایت معتبر است و بر وثاقت عمر بن حنظله دلالت می کند؛ چرا که از این کلام، پیداست که حضرت به او اعتماد دارد.

(پاسخ به سؤال) اگر عبارت روایت «لم یکذب علینا» بود این احتمال می آمد که حضرت می خواهد بفرماید که در خصوص این حرف به ما دروغ نبسته است ولی عبارت چنین نیست و در مورد «لایکذب علینا» چنین معنایی محتمل نیست.

پس عمر بن حنظله ثقه است و این روایت هم معتبر است و اشکال سندی بر آن وارد نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۴ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۴

ص: ۲۷۷

.Your browser does not support the audio tag

حضرت استاد (مدظله) در این جلسه دلالت روایت مقبوله عمر بن حنظله را مورد بررسی قرار می دهند.

بررسی دلالت مقبوله عمر بن حنظله:

اشکال اول نراقی: مرحوم نراقی در مستند دو اشکال بر دلالت مقبوله عمر بن حنظله بر اعتبار حکم فقیه عادل برای اثبات هلال نموده است که اشکال اولش این است که مورد این روایت راجع به مسأله قضاء و افتاء است و لذا تمسک به آن برای حجیت حکم او در مورد اثبات هلال، تمام نیست.

اشکال دوم نراقی: بر فرض اینکه از قضاء و افتاء تعدی نماییم و مورد را موجب اختصاص ندانیم، ولی در ذیل یک قیدی دارد که آن قید، استدلال به روایت برای مورد بحث را مشکل می کند؛ چون می فرماید «فاذا حکم بحکمنا ولم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ، الراد علینا الراد علی الله» یعنی اگر حکم ما را بگوید و کسی آن را رد کند امر خداوند را خفیف شمرده است و بر ما رد کرده است. در حالی که حکم به اول ماه بودن و اینکه وظیفه شما روزه گرفتن است، معلوم نیست که حکم الهی باشد و این خودش مورد بحث است که آیا در اینجا حکم فقیه عادل به ثبوت هلال، حکم الله است و باید اخذ نمود یا نه؟ و منکر حجیت حکم حاکم در این باره، می گوید این حکم الله نیست و خداوند نگفته است که این حکم الهی است.

تقریب آقای حکیم در استدلال به مقبوله عمر بن حنظله:

مرحوم آقای حکیم در استدلال به این روایت تقریبی دارد که آن تقریب از اشکالات نراقی به دور است، ایشان می گوید: تعبیر روایت این است که «فانی قد جعلته علیکم حاکما» و معنای اینکه من او را حاکم قرار دادم یعنی او را نازل منزله حاکم قرار دادم؛ و سمت هایی را که حاکم در شریعت دارد، مجتهد هم همان سمت را در شریعت دارد و یکی از سمت های حکومت و شؤون آن این است که حاکم حکم به هلال می کند، پس طبق این جعل، امام علیه السلام برای مجتهد هم این سِمَت را قرار داده است؛ یعنی همان گونه که سلمان که والی بود وظیفه داشت که حکم به هلال بکند، طلبه مجتهدی هم که هنوز شغلی ندارد و سمتی ندارد، شارع می فرماید: مجتهد را من با سلمان متحد الحکم قرار دادم و او را تنزیل به منزله او می کند.

ص: ۲۷۸

و اینکه صدر روایت در مورد مخاصمه است و حتی اینکه در ذیل هم که می فرماید «فاذا حکمنا بحکمنا» باز هم در مورد مخاصمه باشد، ولی اینها روایت را اختصاص به باب مخاصمه نمی دهد؛ چون جعلی که حضرت آورده است که «فانی قد جعلته علیکم حاکما» عمومیت دارد و شامل مخاصمه و غیر مخاصمه می شود یعنی اگر سؤال شود که چرا در باب مخاصمه باید رجوع به مجتهد بکنیم؟ جوابش این است که برای اینکه شارع مجتهد را تنزیل به منزله حاکم کرده است و حاکم حکمش متبع است، پس در باب مخاصمه و غیر مخاصمه حکم مجتهد نافذ است. و اما در مورد اینکه مسأله حکم به ثبوت

هلال هم از شؤون حاکم است: دو بیان برای این مطلب در کلمات ایشان هست: اول: اینکه ایشان ادعای وضوح مطلب را می کنـد و می گویـد «و اقل سبر و تأمل کاف فی وضوح ذلک» یعنی اگر کسـی کمی تأمل کند و بررسـی کند برایش واضح می شود که این از شؤون حاکم است و در گذشته هم این طور بوده است که مردم برای مسأله هلال به ولات امر مراجعه می کرده انـد و این مطلب واضح است. جواهر هم ادعایی شبیه به همین را دارند. بعد آقای حکیم یک اسـتدلالی هم به طور ضـمنی می کننـد و می گویند «و کیف...» یعنی اگر این مسأله به عهده حاکم نباشد هرج و مرج لازم می آید و این روشن است که شؤون عامه را باید حکام و ولات امر تعیین کنند.

دوم: روایات هم شاهـد بر این مطلب هسـتند: در روایت محمد بن قیس ـ که بعداً ما آن را بحث خواهیم کرد ـ می گوید که وظیفه امام است که حکم به هلال بکند، پس یعنی این کار از شؤون کسـی است که ولی امر است. روایات دیگری هم هسـت مثلاً وقتی که آن اعرابی آمـد و بینه شـرعی هم نبود، ولی یا حضـرت از قول او اطمینان پیـدا کرد و یا اینکه با علم نبوت فهمید که حرف او درست است و حکم فرمود که الان بایـد روزه را بگیرنـد. و در روایت ابی الجارود هم که می فرمایـد «الفطر یوم یفطر الناس و الاضـحی یوم یضـحی الناس و الصوم یوم یصوم الناس» و یا در روایتی حضرت صادق علیه السلام می فرماید: «ما صومی الا یصومک و ما افطاری الا بافطارک» که حضـرت با اینکه یقین داشـته است که ماه رمضان است، خودش افطار می کرده است. از همه اینها معلوم می شود که این مطلب از شؤون والی است و لذا حضرت اینچنین می فرمایند.

البته تمسـک به این ذیل «ما صومی الا بصومک...» که حضـرت از باب تقیه فرموده است و حکم اولی چنین نیست، برای مورد بحث مشـکل است و چنین اسـتدلالی وقتی صحیح است که ما حکم ولات امر را چه ولات عدل باشند و چه ولات جور باشند نافـذ بـدانیم. در حالی که مقبوله عمر بن حنظله در صـدرش خلاف این را داشت و می فرمود اینها یعنی سـلطان ها و قضاتشان حرفشان نافـذ نیست و طاغوت هسـتند و به حرف اینها عمل کردن درست نیست و اخـذ به حکم آنها سـخت است، و لـذا نمی شود به مثـل اینها تمسک کرد. بله من احتمال می دهم که ایشان می خواهـد این را بگویـد که مسأله بر عهـده ولات بودن این مطلب و مرجعیت آنها در این باره، یک مطلبی است که مورد اتفاق مسـلمین است؛ همه شیعه و سنی این مطلب را قائل هستند. دلیلی برای شـیعه می گویـد روایت محمـد بن قیس هست که می گویـد: وظیفه امام این است که حکم به ثبوت هلال نماید و مقصود از امـام هم امـام العصـر است که معصوم است. و راجع به سـنی هـا هم روایـات دیگر دلالت می کننـد. پس از مجموع معلوم می شود که یک مطلب مسلّم بین همه مسلمین است که مرجع این مطلب عبارت از ولات امر هستند و کأنه ضروری بین مسـلمانان است. پس این کلام ایشان، مانند علامه است که برای عمومی بودن یک حکم ادعای اجماع المسـلمین را بر آن می کند.

(پاسـخ به سؤال) مسـأله تبعیت از عـامه در ایـام حـج یـک اسـتثناء است، که حتی منکرین ولایـت در جاهای دیگرماننـد آقای خویی، در باب حـج این را قائل هسـتند؛ چون غیر از این اگر بخواهنـد عمل بکنند حرج دارد و قابل اجرا نیست و لذا خیلی ها در باب هلال ماه رمضان اشکال کرده اند ولی در باب حج اشکال نمی کنند.

ص: ۲۸۰

اشکال بر تقریب آقای حکیم: شبهه ای که در اینجا وجود دارد این است که آیا مفاد «فانی جعلته علیکم حاکما» جعل تنزیلی مجتهد عادل به منزله سلمان است؛ یعنی این هم نازل منزله سلمان است و با اینکه شاغل نیست، من او را به منزله او قرار می دهم و او را صاحب این منصب می کنم؟ یا اینکه مفاد این کلام یک جعل حقیقی است به این معنا که من مجتهد عادل را واقعاً چنین قرار دادم که در موارد مخاصمه که به او مراجعه می کنند، حق حکم کردن دارد و حکمش صحیح است. یعنی نمی خواهد بگوید که معنای «من این را حاکم قرار دادم»؛ قرار دادن به معنای تنزیل است به این معنا که این شخص الان شغل قضایی دارد، مثل دکه القضاء که امیرالمومنین علیه السلام داشت، بلکه می خواهد با «جعلته حاکما» او را دارای نفوذ قضایی در موارد مراجعه برای حل مخاصمه قرار بدهد؛ که یعنی اگر حکم کرد، من حکم او را نافذ می دانم. و اگر این باشد، این دیگر از آن چنین استفاده ای نمی شود که در غیر مسائل قضایی هم حکمش نافذ باشد. بله اگر تنزیل به منزله سلمان باشد؛ از آنجا که سلمان هم در قضاء حکمش نافذ است و هم در مسأله هلال، می شود که نفوذ حکم او در باب هلال را هم استفاده کرد. اما چون مورد اختلاف در مقبوله عمر بن حنظله مسأله مخاصمه است و حکم به نفوذ حکم او شده است، معلوم نیست که تنزیل باشد و در این صورت، تعدی از مورد قضاء برای چیزهای دیگر از شؤون حاکم مشکل می شود.

اشکال آقای خویی بر تقریب آقای حکیم:

ایشان چنین اشکال می کنند که بر فرض قبول اینکه مقصود در روایت عبارت از تنزیل به منزله مثلاً سلمان است ولی از کجا بدانیم که سلمان که از طرف امیرالمومنین علیه السلام حاکم مدائن بود، حق حکم به ثبوت هلال هم داشته است؟ سنی ها هم که چنین حقی را برای حاکم قائل هستند، از کجا معلوم که این از بدع سنی ها نباشد؟

جواب: ممکن است آقای حکیم از این اشکال چنین جواب بدهند که از روایت محمد بن قیس که می گوید: امام در مورد هلال حکم می کند. معلوم می شود که مرجع برای این کار امام است. و وقتی که ما «جعلته حاکما» را دال بر تنزیل به منزله امام بگیریم، نتیجه اش این می شود که کسی هم که از ناحیه امام به منزله امام قرار داده شده است چنین حقی را دارد. منتها همان طوری که در اشکال قبلی گفتیم، اشکال در استفاده چنین تنزیلی است. و به نظر ما تنزیل بودنش ثابت نیست، بلکه این می خواهد بفرماید که راجع به همین موضوعی که سؤال شده است که «فکیف یصنعان» پس چه کار بکنند، حکم مجتهد عادل نافذ است.

تقریب دیگر: بله یک تقریب دیگر هم وجود دارد که آن را در ضمن بررسی روایت «فاما الحوادث الواقعه...» بیان می کنیم و آن این است که در «فانی جعلته علیکم حاکما» متعلق «حاکما» ذکر نشده است که حاکم در چه جهت قرار داده شده است و ممکن است که از این راه استفاده عموم بشود به این معنا که «من حکم او را به طور مطلق نافذ قرار دادم» و این نیازی به تنزیل ندارد، بلکه «جعلته حاکماً» یعنی اجازه دادم به او که در موضوعات مختلف حکم بکند. و از این راه می توان نفوذ حکم حاکم حتی در مورد ثبوت هلال را استفاده کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

یکشنبه ۵ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

حضرت استاد «مدظله» در این جلسه، روایات ابی خدیجه و اسحاق بن یعقوب را از حیث سند و دلالت مورد بررسی قرار می دهند.

بررسی روایت ابوخدیجه:

متن حدیث: «عنه» یعنی عن محمد بن علی بن محبوب که از اجلاء ثقات است «عن احمد بن محمد» که احمد بن محمد بن عیسی است «عن الحسین بن سعید عن ابی الجهم» در بعضی از نسخ هم «ابن الجهم» است «عن ابی خدیجه قال: بعثنی ابوعبدالله علیه السلام الی اصحابنا فقال: قل لهم ايّاكم اذا وقعت بينكم خصومه او تداری بينكم فی شیء من الأخذ و العطاء أن تتحاكموا الی أحد من هؤلاء الفسّاق اجعلوا بينكم رجلاً ممن عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته قاضيا و ايّاكم ان يخاصم بعضكم بعضا الی السلطان الجائر»(۱) .

بررسی سند روایت:

هر کدام از کلینی، صدوق و شیخ به این روایت طرق خاصی دارند، مرحوم شیخ دو طریق دارد که یکی از راه کلینی و همان طریق است و طریق دوم طریق اختصاصی اوست که همین طریقی است که در صدر بحث ذکر شده است و مرحوم آقای حکیم هم همین طریق را ذکر نموده است.

این طریق تا ابی الجهم بحثی در سندش نیست و اما ابوالجهم و همین طور ابوخدیجه مورد بحث واقع شده اند:

اما ابوالجهم: آقای خویی گفته است: ما سه نفر به عنوان ابوالجهم داریم که هیچ کدام از آنها با این طریق تطبیق نمی کند؛ و از نظر عصر و زمان منطبق نمی شود و لذا ابوالجهم در این روایت مجهول است و سند روایت از این جهت مشکل پیدا می کند. ولی به نظر ما ابوالجهم در این طریق هارون بن الجهم است که کنیه اش هم ابوالجهم است و توثیق هم شده است و وجه این نظر را مفصلا در حاشیه نوشته ام که در جزوه خواهد آمد.

ص: ۲۸۳

و اما ابوالخدیجه: مرحوم آقای حکیم که خیلی اسناد را دنبال نمی کند در اینجا تعبیر به خبر ابی خدیجه کرده است.

مرحوم آقای خویی که اسناد را بیشتر دنبال می کند، ابوخدیجه را اشکال نمی کند و بیانی دارند؛ که به جهت اینکه خالی از مناقشه نیست، من آن را با تغییر ذکر می کنم. ایشان می گوید: درست است که بین شیخ و نجاشی در مورد ابی خدیجه اختلاف وجود دارد؛ شیخ او را تضعیف و نجاشی او را توثیق کرده است، ولی در اینجا حق با نجاشی است.

اینکه مرحوم شیخ در فهرست او را تضعیف نموده است به یکی از دو جهت است: اول: ابوخدیجه که سالم بن مکرم است، به فرمایش امام کنیه خود را از ابوخدیجه به ابوسلمه تغییر داده است و لذا طبق تحقیق ابوخدیجه با ابوسلمه متحد است و یک نفر است ولی طبق بعضی از اسانید روایاتی که به دست شیخ رسیده است و سندی که به کتاب نقل می کند ابوسلمه کنیه مکرم است پس ابوخدیجه با سالم بن ابی سلمه ای که تضعیف شده است متحد می شود؛ یعنی ایشان دیده است که مشایخ حکم به ضعف سالم بن ابی سلمه کرده اند و اشتباهاً مقصود ایشان را ابوخدیجه دانسته است با اینکه آنهایی که سالم بن ابی سلمه را تضعیف نموده اند عبارتشان «سالم بن ابی سلمه سجستانی کندی» است و طبق تصریح خود شیخ در فهرست و در رجال، ابوخدیجه کوفی است و سجستانی کندی نیست. دوم: مرحوم شیخ اطلاع داشته است که ابوخدیجه جزو اصحاب ابی الخطاب بوده است ولی این را خبر نداشته است که ایشان توبه نموده(۲) و همان طوری که علی بن حسن بن فضال گفته است او «صالح» است. بله این مطلب که ابوخدیجه صالح است و کنیه اش ابوسلمه است در کتاب اختیار الرجال کشی هست و این کتاب را خود شیخ از رجال کشی اختیار نموده است، ولی وجه اینکه با این وصف باز هم ایشان ابوخدیجه را در فهرست تضعیف نموده و ابوسلمه را کنیه پدرش دانسته است، این است که، آن طوری که از اختیار الرجال استفاده می شود، مرحوم شیخ آن را پس از فهرست تألیف کرده است.

پس به هر حال ابوخدیجه مشکلی ندارد و بلکه نجاشی بر اساس تتبع بیشترش در مورد او «ثقه ثقه» تعبیر نموده است و اما تضعیفی که شیخ درباره او گفته است از روی اشتباه یا کمی تتبع بوده است.

اشکال دلالی روایت:

اینکه فرمود «فانی قد جعلته قاضیا» مانند «فانی جعلته علیکم حاکما» در روایت عمر بن حنظله، این اشکال را دارد که اگر ظهور در جعل حقیقی و صحیح و اینکه او را قاضی صحیح قرار دادم نداشته باشد، ظهور در جعل تنزیلی و اینکه او را به منزله قاضی شاغل و به منزله سلمان یا العیاذ بالله این را به منزله امام معصوم قرار دادم ندارد، تا اینکه حکم او به هلال نافذ بشود. بله یک بحث دیگری روی این روایت هست که آن را بعداً بحث می کنیم.

بررسی روایت اسحاق بن یعقوب:

متن روایت: محمد بن یعقوب عن اسحاق بن یعقوب ... «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا؛ فانهم حجتی علیکم و أنا حجه الله»(۳) .

بررسی سند روایت:

این روایت در کافی نیست و ظنّ متآخم للعلم این است که کلینی غیر از کافی کتاب دیگری به نام رسائل الائمه دارد که در آن نامه هایی را که بین ائمه(ع) و اشخاص ردّ و بدل شده است، جمع آوری کرده است. و این رسائل الائمه در دست سید بن طاووس بوده است و اما بعد از او من نمی دانم در دست دیگران بوده است یا نه؟

صدوق در کمال الدین و شیخ در غیبت، هر دو از این رسائل الائمه روایت را اخذ کرده و آورده اند؛ چون در کافی نیست. اصل روایت، مفصل است و خود آن در دست نیست که در نامه چه بوده است، فقط جواب نامه هست که تکه تکه از سؤالات را آورده و جواب داده است.

و اما اسحاق بن یعقوب: در ذهنم هست که قاموس الرجال تمایل دارد به این که این برادر کلینی است. و می گوید: برای اینکه در آخر اسمش تعبیر به اسحاق بن یعقوب الکلینی شده است. و کسی هم نقل کرد که بعضی از آقایان معاصر هم همین عقیده را دارند. و علی القاعده او هم باید از قاموس الرجال اخذ کرده باشد. ولی مظنون من این است که شخص دیگری است؛ برای اینکه اگر برادرش بود، متعارف این بود که مانند سایر رواتی که با هم نسبت اینچنینی دارند به این نسبت خود در اسناد تصریح می کرد؛ چرا که مرسوم چنین است و این خیلی غیر متعارف است که شخص در نقل از برادر خود، اسم او و پدر او را بیاورد و بگوید «محمد ین بعقوب عن اسحاق بن یعقوب» اگر یکی از فرزندان من بخواهند از من مطلبی نقل کنند می گویند از پدرم شنیدم و اینکه نسبی برای من ذکر کنند غیر مرسوم و نامتعارف است. و برادر نبودنشان اشکالی هم ندارد و این احتمال هست که در کلین دو نفر یعقوب نام باشد که دو پسر داشته باشند. به علاوه اینکه شنیده ام که الان در اطراف تهران دو تا کلین وجود دارد و لذا ممکن است که هر کدام از یعقوب ها مال یک کلین باشد.

به هر تقدیر: تعبیر به کلینی هیچ گونه شاهدی بر برادر بودن نیست و به جهت اینکه اسمی از برادر بودن در اسناد نیامده است، مظنون این است که برادرش نیست. و بر فرض هم که برادرش باشد، برادر بودن برای یک شخص موثق دلیلی بر وثاقت برادر دیگر نمی شود، هر چند در حدّ اعلای از وثاقت باشد. و لذا بعضی از اولاد ائمه، امام و بعضی دیگر فاسق و کاذب هستند. بنابراین روایت از جهت سند محل اشکال است.

بررسی دلالت روایت:

بایـد ببینیم که مقصود از حوادث واقعه که می فرمایـد «و امـا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا» چیست؟ به نظر ما چون اصل حدیث و نامه در دست نیست، ما نمی توانیم اسـتفاده عمومی بکنیم که شامل هلال هم بشود. در روایت هم تعبیر به «الحوادث الواقعه» شـده است که به معنـای جریانـاتی است که واقع شـده است، نه اینکه واقع خواهـد شـد؛ یعنی جریاناتی واقع شـده است و ایجاد مشـکل کرده است، از حضـرت پرسـیده اند که ما با این مشـکلات چه کنیم؟ حضـرت فرموده اند: بروید و مراجعه به فقهاء نماییـد تا آنها را حلّ کنند. بله اگر از ابتداء می فرمود «و اما الحوادث فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا» هلال هم از حوادث است و ما وظیفه داشتیم که در آن به فقهاء مراجعه نماییم.

و لـذا در این روایت بعضـی از مطالب آمـده است که بعضـی یک مقـداری در آن گیر کرده انـد؛ مثلاً مسأله تحلیل خمس در سایر روایات هم وارد شـده است و آقایان آنها را حمل بر تحلیل موسـمی بر حسب مصالـح کرده اند و حکـم کرده اند که پس از آن زمـان، حکـم خمس ادامه دارد. ولی در این روایت هست که امـام زمان سـلام الله علیه خمس را تحلیل کرده است و این تحلیل تا ظهور حضرت ادامه دارد. و حل این مشکل هم به همین است که این جواب ها ناظر به سؤالات خاصی بوده است که در نـامه آمـده است؛ فرضـاً مثل اینکه خمسـی به دست ما آمـده است از کفار و یا مثلاً کنیزهایی را از اهل سـنت می خریم، با توجه به اینکه اینهـا خمس اینهـا را نمی دهنـد مـا چه کار کنیم؟ حضـرت فرموده است که چنین مواردی از خمس را ما تا روز ظهورمان حلال کرده ایم «أحللنا الخمس لشـیعتنا لتطیب ولادتهم» حلال کردیم تا طیب ولادت پیـدا کننـد؛ یعنی الف و لام در «الخمس» برای عهد بوده و اشاره به مورد سؤال است نه اینکه مقصود حضرت تحلیل خمس به طور کلی باشد.

ص: ۲۸۷

بله یک تقریب دیگری در مورد این روایت هست که با نبودن نامه هم می توان به آن استدلال کرد و آن این است که حضرت این ارجاع به روات احادیث را چنین تعلیل نموده است که «فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله» یعنی اینکه من می گویم که به اینها مراجعه کنید برای این است که اینها حجت من بر شما هستند و من هم از ناحیه خدا حجت هستم. پس می توان از راه تمسک به عموم تعلیل چنین گفت که بنابراین هر چیزی را که اینها بگویند بر ما حجت می شود، پس اگر گفت که ماه برای من ثابت شده است و دستور داد که شما امروز را روزه بگیرید. باید به آن عمل نمود؛ چون حجت الهی است.

ولی این تقریب هم قابل قبول نیست؛ چرا که استفاده چنین عمومی از این تعلیل در جواب از سؤالات خاصه مشکل است و لذا اگر یک مرجع تقلیدی در جواب بعضی که سؤال کنند که آقا ما در این شهر یک حقوقی هست؛ سهم امام و سهم سادات، ما اینها را چه کنیم؟ و او در جواب بگوید که به فلان آقایانی که در آنجا هستند مراجعه کنید، آنها وکلای من هستند. آیا از این استفاده می شود که این وکالت عامه دارد و همه کاری را می تواند از طرف من انجام بدهد؟! و حتی می تواند زن مرجع تقلید را طلاق بدهد؟! یا این گونه از جواب ها در دایره ای است که سائل پرسیده است؟ و از این بیشتر را نمی توان از آن استفاده کرد.

من یک وقتی به مرحوم حاج احمد آقا گفتم که من اجازه کتبی نمی خواهم ولی احتیاطا می خواهم که آقای خمینی به من یک اجازه شفاهی بدهند. وقتی به خدمتشان رفتم، خودم یادم رفته بود، وقتی که خواستم بیرون بیایم ایشان فرمود: همه آن اختیاراتی را که من دارم، شما هم دارید. حالا معنای این عبارت چیست؟ آیا معنایش این است که مثلاً صلح بین ایران و صدام را هم من بتوانم انجام بدهم؟! یا این راجع به موضوعاتی است که محل ابتلاء و سؤال بوده است، و الا توسعه پیدا نمی کند؟!

در این روایت هم که می فرماید ایشان حجت من بر شما هستند «فانهم حجتی علیکم» معنایش این نیست که اینها هم مثل امام و پیغمبر(ص) اولی به انفس هستند «النبی اولی بالمؤمنین من اموالهم و انفسهم»، بلکه یعنی در حوادث و مشکلاتی که بوده است، در آن موضوعات حرف آنها نافذ است و حجیت دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۶ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

حضرت استاد (مدظله) در این جلسه چند تقریب دیگر در توضیح استدلال مرحوم آقای حکیم برای اثبات اعتبار حکم حاکم در ثبوت هلال بیان نموده و به بررسی آنها می پردازند و در نهایت بعد از بررسی استدلال به صحیحه محمد بن قیس حکم به اعتبار حکم مجتهد درباره ثبوت هلال را مشکل می دانند.

تقریبی ضمنی در کلام آقای حکیم:

مرحوم آقای حکیم یک وجه دیگری برای قول به اعتبار حکم حاکم در باب ثبوت هلال، در ضمن بیاناتشان دارند و آن اینکه اگر حکم حاکم در این باره نافذ نباشد هرج و مرج لازم می آید.

اشکال: جواب از این تقریب این است که پس چطور است که در جایی که مراجع در شبهات حکمیه فتاوای مختلفی دارند، هیچ هرج و مرجی در کار نیست؟ و شما نمی گویید که در اینها باید فقط از یک مرجع تقلید نمود! مثلاً یکی نماز را قصر می داند، دیگری تمام می داند. خوب اینجا هم مثل آنجا می شود چه مشکلی دارد که برخی روزه اشان را بگیرند و برخی دیگر افطار کنند؟! یعنی هر کسی مطابق وظیفه خود عمل می کند مثل عمل به نظر مراجع که هر کسی به نظرات مرجع خود عمل می نماید و هیچ هرج و مرجی هم پیش نمی آید. بله اگر این گونه عمل کردن ها موجب هرج و مرج و خصومت بشود، فصل خصومت بر عهده یکی می شود.

ص: ۲۸۹

تقریبی دیگر برای کلام آقای حکیم:

راجع به این کلام آقای حکیم ــ که در تعبیرشان چنین بود که مجتهد به منزله قاضی تنزیل شده است و مقصود مطلق قضات است و شامل قضات عامه و خلیفه و امثال ایشان می شود، و نتیجه اش این می شود که همان طوری که قضات و ولات در باب هلال مداخله می کردند، این مجتهد هم قضاوتش در این باره نافذ است و حکم او را باید ترتیب اثر داد. و ظاهر ابتدایی این کلام ایشان مورد اشکال بود به اینکه ــ به تعبیر آقای خویی ــ حکم ایشان به هلال شاید از بدع عامه باشد پس چطور ما می توانیم آن را شاهد بیاوریم برای اینکه امامیه هم چنین حقی را برای حکم به ثبوت هلال دارد ــ تقریبی را برای این حرف ایشان می توان بیان کرد و آن تقریب به شرح زیر است:

وقتی که کسی جعل تشریعی می کند؛ مانند اینجا که امام علیه السلام فرموده است که من این را جعل می کنم؛ که جعل تکوینی که نیست، جعل تشریعی است، جعلی که به معنای تشریع و تنزیل باشد دو جور می شود: یک مرتبه یک موضوعی را به موضوعی دیگر که ذی حکم است تنزیل می کند مثلاً- «الفقاع خمر استصغره الناس» که در اینجا، فقاع همان خمر است؛ یعنی حکم خمر را دارد، هر چند سنی ها آن را نادیده گرفته اند. در این صورت که تنزیل یک موضوعی به موضوعی ذی حکم تنزیل شده است، آیا می خواهد بگوید که احکامی را که در نزد سایر فرقه ها برای این موضوع هست مثل سنی ها یا در نزد یهودی و مسیحی ها، آن احکام مترتب بر این است؟! یا مقصود این است که احکام صحیحی که در نزد فرقه حق و امامیه برای این موضوع هست آن احکام برای موضوع تنزیل شده هم ثابت است؟ روشن است که احکام فرقه امامیه مورد نظر منزِّل است.

ص: ۲۹۰

اگر در اینجا که امام علیه السلام مجتهد را تنزیل به قضات عامه کرده است، چنین تنزیلی مقصود باشد، باید بگوییم که حکم این مجتهد هم مانند آنها باطل است؛ چون تنها حکمی که در نزد شیعه نسبت به حکم های حکام جور وجود دارد همین عدم نفوذ و بطلان است و باید از احکام خود استغفار نمایند. پس این نوع از تنزیل در اینجا مورد قصد نمی تواند باشد.

یک مرتبه هم این است که نمی خواهد که یک موضوع را به موضوع ذی اثر دیگری تنزیل نماید، بلکه می خواهد یک موضوع را به موضوع دیگری با قطع نظر از حکم های آنها تنزیل نماید؛ یعنی واقع یک موضوع را به یک موضوع واقعی دیگر تنزیل می کند و در اینجا مجتهد را با قطع نظر از حکمی که قضات جور از نظر شیعه دارند، تنزیل به منزله آنها می کند؛ یعنی در کارها و مداخله هایی که آنها دارند، مجتهد را به جای آنها تنزیل می کند و می گوید: من شما را در کارهایی که آنها انجام می دهند، آن کاره قرار می دهم؛ قاضی برای فصل خصومت و قاضی برای حکم به ثبوت هلال قرار دادم. پس در این تنزیل لازم نیست که منزل علیه مشروع باشد و با اینکه منزّل علیه غیرمشروع است، اما می گوید آن کاری را که آنها انجام می دهند و برایشان مشروع نیست، اگر شما انجام بدهید مشروع است و بلکه گاهی واجب است. مرحوم آقای حکیم می تواند چنین تنزیلی را ادعا نماید.

اشکال: دو اشکال بر این تقریب متوجه است که اشکال اول همان شبهه ای است که در بحث های قبلی بر تقریب ایشان مطرح نمودیم؛ و آن این بود که: یک وقت این است که مجتهد را نازل منزله قاضی شاغل می کند و می خواهد بفرماید که تمام کارهایی را که او انجام می دهد، تو هم می توانی انجام بدهی و از جمله آنها دخالت او در امر هلال است، ولی چنین ظهوری در این جعل ها وجود ندارد که مجتهد را به منزله قاضی شاغل تنزیل کرده باشد و این احتمال هست که مقصود از «جعلته قاضیا» این باشد که من مجتهد را قاضی قرار دادم؛ یعنی اجازه دادم که در بین شما قضاوت نماید و اما اینکه این را تنزیل به منزله او کرده باشد، چنین ظهوری ثابت نیست و به عبارت دیگر می خواهد بفرماید که من او را برای فصل خصومت در بین شما قرار دادم و اما بیشتر از فصل خصومت چیز دیگری از آن استفاده نمی شود.

تقریب دیگری برای مدعای آقای حکیم:

این را مکرر گفته ایم که مرحوم آقای بروجردی می گفت: اگر یک چیزی در بین عامه تسلّم پیدا کرده باشد، اگر از ناحیه معصوم ردعی از آن نشده باشد، این ممضی می شود. و این نظیر بنای عقلاء است که اگر ردعی از آن نشده باشد مورد امضاء محسوب می شود. در اینجا هم می توان گفت که با توجه به اینکه در نزد سنی ها مسأله هلال هم جزو وظائف قضات و ولات بوده است و اگر این از بدع بود بر اساس «اذا ظهرت البدع و فعلی العالم ان یظهر علمه» باید از ناحیه معصوم از آن ردعی صادر می شد. پس از عدم ردع، می توان تقریر معصوم را استفاده نموده و دخالت در امر هلال را از وظایف قضات و از جمله مجتهدی که برای قضاوت جعل شده است دانست.

و اما اینکه از این مسأله با روایت «لااجیز فی الهلال الا شاهدین» ردع شده باشد، که بعضی خواسته اند چنین حرفی بزنند که معنای این روایت این است که حتی اگر سلمان هم حکم به هلال کرده باشد، فایده ای ندارد و فقط باید با شاهدین ثابت بشود. در جواهر جواب این را داده است: که این روایت نمی خواهد بگوید که تنها راه اثبات هلال، شهادت عدلین است؛ چرا که شیاع مسلما و جزو قطعیات است که با آن هلال ثابت می شود و همین طور با گذشتن سی روز ولو اینکه شاهدین شهادت ندهند ماه ثابت می شود. و لذا این روایت در مقام ردّ بر سنی ها است که عدالت و عدد را معتبر نمی دانند و یک نفر را هم کافی می دانند.

ص: ۲۹۲

اشکال:

اشکال اساسی ای که هم بر این تقریب اخیر وارد است و هم اشکال دوم بر تقریب قبلی است و هم بر مرحوم آقای حکیم و مرحوم صاحب جواهر وارد می شود این است که: مورد بحث ما این است که می خواهیم حکم به ثبوت هلال توسط هر مجتهدی را ثابت بکنیم و برای این مطلب به تنزیل مجتهد به منزله قضات اهل سنت و تقریر معصوم تمسک می نماییم، در حالی که در بین اهل سنت چنین وظیفه و کاری برای هر یک از ولات و قضات وجود نداشته است، بلکه این فقط خلیفه یا فرضا قاضی القضاه بوده است که متولی امر حکم به ثبوت هلال بوده اند.

پس از این تقریب ها ما نمی توانیم چنین حقی را برای هر مجتهد و طلبه ای که صاحب نظر شده است اثبات بکنیم. و در بین آقایان؛ چه مثبت و چه نافی، هیچ کدامشان مطابق اهل سنت تفصیل نداده اند که در باب مجتهد فقط یک مجتهد حکمش درباره هلال نافذ است و سایرین نافذ نیست. پس از این راه نمی توان حکم به نفوذ حکم مجتهدین و یا خصوص یک مجتهد کرد.

پس بنابراین از این ناحیه هم مشکل پیدا می شود و نمی توان نفوذ حکم مجتهد در باب ثبوت هلال را اثبات کرد.

بررسی دلالت صحیحه محمد بن قیس:

به روایت محمد بن قیس هم برای نفوذ حکم مجتهد در باب هلال تمسک کرده اند. ولی این هم جوابش داده شده است که اینکه چنین حقی را برای امام در روایت اثبات نموده است و می فرماید «قال: اذا شهد عند الامام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوما أمر الامام بافطار ذلك اليوم...» جوابش این است که امام سه اصطلاح در روایات دارد: یکی به معنای امام تکوینی است که رهبری می کند و حتی امیر الحاج را که سنی ها امام می گویند و همین طور ابوحنیفه و امثال او را که پیروانی داشته اند؛ در این موارد امام به معنای رهبری است که جلودار یک قوم و گروه و جمعیتی است؛ حالا پیشوای حق باشد یا باطل. و معنای دوم آن به معنای امام جماعت و جمعه است و معنای سوم آن به معنای امام عصر و امام معصوم است. و در آن زمان امام معنای دیگری مثل زمان ما که به مرحوم آقای خمینی اطلاق می شد وجود نداشته است. پس به هر تقدیر مقصود در روایت به حسب زمان صدور آن، در نزد شیعه، منحصراً فقط امام معصوم بوده است. و وقتی که یک حکمی برای امام معصوم ثابت باشد، تعدی کردن از آن برای غیر امام معصوم نیاز به دلیل دارد، پس از این روایت هم در این باره چیزی ثابت نمی شود.

(پاسخ به سؤال): جواب کلام ایشان این است که اگر حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام حکم می کردند آیا نافذ بود یا نه؟ ایشان می خواهند بگویند که حتی اگر حکم هم می کردند، نفوذ نداشت. علاوه بر اینکه این مطلب را ایشان از کجا مسلم گرفته اند که رجوع به حضرت نمی کردند؟! و فرضاً که این را بپذیریم که به ایشان رجوع نمی کردند و در صورت شک استصحاب می کردند، اما اگر از خود امیرالمؤمنین می شنیدید، آیا عمل نمی کردند؟! ایشان می خواهند بگویند که در این صورت هم فایده ای نداشت!

خلاصه: روایاتی که بررسی شد، دلالتشان بر اعتبار حکم مجتهد درباره ثبوت هلال مشکل است و من به بحث شهادات هم مراجعه کردم تا ببینم که در آنجا از روایات و کلمات فقهاء که شهادت نزد قاضی و حکم به دنبال آن را در باب فصل خصومت، در صورت عدم ثبوت خلافش، حکم به لزوم پذیرش آن بر سایرین می کنند، چیزی برای اینجا استفاده می شود یا نه، ولی چیزی نیافتم؛ که در غیر باب خصومت هم شهادت نزد قاضی را برای سایرین لازم الاعتبار بدانند و شهرتی هم در بین قدماء بر اینکه حکم مجتهد در باب هلال نافذ باشد، وجود ندارد، و لذا به نظر ما مشکل است که با حکم مجتهد عادل حکم به ثبوت هلال بشود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۷ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

حضرت استاد (مدظله) در این جلسه ضمن بررسی مجدد صحیحه محمد بن قیس، کلام صاحب حدائق درباره اختصاص اعتبار شهادت به صورتی که در نزد شخص باشد را مورد بررسی قرار داده و در نهایت به توضیح عبارت عروه در مورد حکم حاکم می پردازند.

ص: ۲۹۴

تجدید نظر در مورد دلالت صحیحه محمد بن قیس:

در صحیحه محمد بن قیس که مضمونش این است که وقتی دو نفر در نزد امام شهادت دادند، امام امر می کند به افطار آن روز، سپس اگر قبل از ظهر باشد نماز عید را می خواند و اگر بعد از ظهر باشد نماز را در روز بعد برگزار می کند. ما دیروز مثل آقایان گفتیم که مراد از امام در آن، امام معصوم است. ولی یک شبهه ای در اینجا به نظر می رسد که پذیرش این حرف را بعید می کند؛ چرا که متفاهم از این کلام اگر مقصود از امام، امام معصوم باشد، این است که وظیفه خود امام باقر(ع) و وظیفه امام صادق(ع) این است که چنین کاری را انجام بدهند! در حالی که ایشان بسط ید نداشته اند، تا اینکه بخواهند که برای خودشان و سایر معصومین(ع) چنین وظیفه ای را تعیین نمایند. و لذا این معنا خیلی بعید به نظر می رسد. و مقصود از امام باید رهبر و پیشوای مردم که مردم از او تبعیت می کنند باشد، منتها با توجه به اینکه رهبر کل فقط نسبت به شهر خودش می توانسته است این را انجام بدهد، ظاهر این روایت این است که در هر منطقه ای و شهری و حتی در هر دهی که یک کسی

رئیس و پیشوای آنهاست، او که سرنوشت مردم را تعیین می کند، در اینجا هم باید، دستور بدهد و اتباع خود را امر به روزه یا افطار نماید و نماز را هم با آنها بخواند. به نظر ما می رسد که مقصود در روایت چنین معنایی است. و البته این معنا ربطی به مجتهد عادل ندارد، بله ممکن است که ما عدالت را هم شرط نماییم و بگوییم: کسی که در یک منطقه ای رهبریت می کند و عادل هم هست؛ چون می خواهد برای آنها نماز بخواند، چنین کسی وظیفه اش این است که چنین که در روایت آمده است عمل نماید.

ص: ۲۹۵

(پاسخ به سؤال): یک طلبه ای که مقداری درس خوانده است پیشوا نمی شود، مجتهد جامع الشرایط بودن هم پیشوایی درست نمی کند. پیشوایی مال کسی است که رهبر مردم باشد؛ چه رهبر ده باشد و یا رهبر شهر باشد و یا اینکه رهبر مملکت باشد، این روایت وظیفه پیشوا را تعیین کرده است.

(پاسخ به سؤال): روایت می گوید امامی که جمعیتی تابع او هستند و با ایشان نماز می گزارد و این شامل پیشوای شهر و ده می شود؛ یعنی امام هر شهر و دهی چنین نماید و فردایش نماز عید می خواند. و یک نفر که نمی تواند برای دنیا نماز بخواند! هر کسی برای منطقه خودش می خواند.

خلاصه: اینکه معنای روایت، بیان وظیفه امام اصلی و معصوم باشد، منتها این را از دست امام گرفته اند و در عصر ظهور حضرت ولی عصر سلام الله علیه آن را به اجزاء در می آورد. این معنا روشن نیست و بعید است. و اما معنایی که برای آن ذکر کردیم، کسی طبق آن فتوا نداده است و لذا فتوای مطابق با آن مشکل است.

کلام صاحب حدائق در اعتبار شهادت در خصوص صورت اداء آن در نزد شخص:

مرحوم صاحب حدائق که حکم حاکم را نافذ نمی داند، یک استدلالی که برای عدم نفوذ حکم حاکم در مورد بحث کرده است این است که روایات متعددی بر اعتبار شهادت در خصوص صورت اداء آن در نزد شخص دلالت می کنند که عبارتند از: در باب جُبُن (پنیر) می فرماید: «کل شیء لک حلال حتی یجیئک شاهدان یشهدان عندک إنّ فیه میته» که یعنی باید پیش تو شهادت بدهند، پس اگر در پیش دیگری شهادت بدهند، از این استفاده می شود که آن شهادت برای تو اعتباری ندارد، حتی اگر آن دیگری حاکم باشد.

ص: ۲۹۶

و اما در باب مربوط به هلال هم روایاتی بر این معنا دلالت می کننـد که عبارتند از: در باب سوم: ۱ــ در آخر روایت سوم می فرماید: روایت حلبی است تا می رسد به اینجا که «الا ان تشهد لک بینه عدول انهم رأوه». ۲ــ در روایت پنجم که مال عمر بن ربیع بصری است می گویـد: «الا أن تشـهد لک عدول أنهم رأوه» و می گوید: روایت ابوالصـباح کنانی هم همین طور است و شیخ مفید هم همین مضـمون را می گوید. ۳ــ در روایت شـشم زید شحّام و مفضل هم عبارتش این است: «الا ان تشـهد لک بینه العدول». ۴ــ در روایت سـیزدهم منصور بن حازم عبارتش این است «فان شهد عندکم شاهدان مرضیان بانهما رأیاه فاقضه» و می گوید عبدالله بن مسکان و زید شحام هم همین را می گویند.

اشکال بر استدلال صاحب حدائق:

بله این تعبیرات در روایات هست ولی بحث این است که آیا از این روایات موضوعیتی برای در نزد شـخص بودن اسـتفاده می شود؟ و از اینها استفاده می شود که اگر شاهدها در اتاق مجاور برای کسی شهادت می دهند و من هم شهادتشان را می شنوم، این شـهادت آنها برای من فایـده ای ندارد؟! و آیا یک چنین تعبدی در اینجا مطرح است؟! این خیلی بعید است و چنین حرفی احتیـاج به تعبـد قوی دارد، که اگر یقین به شـهادت دارد، کـافی نباشـد، در حـالی که متفـاهم از این تعبیرات این است که این تعبیرات به جهت این است که متعارف برای انسان این است که وقتی که شـهادت در نزد او باشـد، به آن اطمینان پیدا می کند و از طرفی می بینیم که روایات زیادی که چنـدین برابر روایاتی است که خوانـدیم، وارد شـده انـد که هیچ قیدی مثل «لک» و «عنـدک» در آنها وجود نـدارد و فقط مسأله شـهادت دو نفر را معیار قرار داده انـد. و بلکه برخی از همین روایاتی که خواندیم در نقل دیگرشان «لک» ندارند که عبارتند از: روایت عبیدالله حلبی که می گوید «الا ان تشـهد بذلک بینه عدول» و همین طور ابوالصباح و محمد بن فضیل و زید ابی اسامه. و اما روایاتی که اصلاً «لک» و «عندک» ندارند عبارتند از:

الف ــ در باب سوم: حدیث های سوم، هفتم، پانزدهم، بیست و سوم، بیست و نهم، سی و یکم، سی و دوم، سی و سوم، سی و چهارم.

ب ــ در باب ششم: روایات یکم، دوم، سوم، چهارم، ششم، هفتم، هشتم، نهم و یازدهم.

ج ــ در باب نهم: احادیث یکم، دوم، سوم.

و اما اینکه این حرف را به بعضی از متأخر المتأخرین هم نسبت داده است، به نظر ما این نسبت هم درست نیست؛ چون آن عبارتی که از او نقل کرده است، اگر چه حجیت حکم حاکم را نفی می کند، ولی اینکه شهادت باید در نزد شخص باشد و اگر با تواتر برای او ثابت بشود که در نزد حاکم چنین شهادتی انجام گرفته است، باز هم اعتباری ندارد. چنین مطلبی از عبارت آن متأخر المتأخرین که نقل کرده است، استفاده نمی شود.

خلاصه: اگر حکم حاکم را پذیرفتیم که حرفی در آن نیست. ولی وقتی حکم حاکم را معتبر ندانستیم، این حرفی که صاحب حدائق می گوید درست نیست، و در متعارف موارد و در خیلی از مواقع انسان اطمینان پیدا می کند که شهادت صحیحی در نزد رهبر یا مراجع انجام گرفته است و این طور نیست که در عدالت سخت گیری باشد و تمام شهادت دهندگان فساق باشند گاهی هم شناخته شده هستند و انسان آنها را می شناسد و مطمئن می شود که رفته اند و شهادت داده اند و لذا در خیلی از موارد با این راه مسأله حل می شود و به طوری که صاحب حدائق گفت مضیّق نمی شود.

توضیح عبارت عروه:

می گوید: «السادس: حکم الحاکم الذی لم یعلم خطأه ولاخطأ مستنده کما اذا استند الی الشیاع الظنی».

یعنی بنابر قول به اعتبار حکم حاکم در ثبوت هلال، این حجیت مطلق نیست و محدود به این است که یقین به خطای خود حاکم در جایی که از روی رؤیت و مانند آن حکم به هلال کرده است نداشته باشیم و همین طور می گوید علم به خطای مستند او نداشته باشیم و آن را تفسیر می کند به اینکه «کما اذا استند الی الشیاع الظنی» در حالی که این تفسیر اقتضاء می کند که خود حاکم خطاء نموده باشد و باید می گفت «ولاخطاءه فی الاستناد» یعنی در اینکه شیاع ظنی را مستند قرار داده است اشتباه کرده است. ایشان می گوید در این دو صورت حکم حاکم نافذ نیست. بله اگر شک کردیم که آیا در استنادش اشتباه کرده است یا نه مثلاً نمی دانیم که آیا دو نفر شاهد او عادل بودند یا نه؟ در این صورت حکم حاکم نافذ است.

استثناء ایام حج و قبول نفوذ حکم حاکم ولو غیر عادل و خاطی در آن:

بله در مورد خصوص ایام حج که اولاً ـ می داند که حاکم غیر عادل است و ثانیاً چه بسا انسان یقین پیدا می کند که اینها با مدرک اشتباه مثل حکم بر اساس عدل واحد و بلکه بر اساس شهادت فسّاق حکم به اول ماه می کنند، ولی مع ذلک ممکن است از اینکه در تمام طول مدت دویست و شصت سال و بیشتر، حتی یک سؤال هم راجع به خطأ حاکمی که امیر الحاج بوده است، نشده است، در باب حج ما قائل بشویم که حتی در صورت یقین به خطأ عامه، در این ایام باید مطابق حکم آنها عمل بشود؛ و حکمتش این است که همیشه و در سال های بعد هم اختیار در دست آنها بوده است و اینکه ائمه طاهرین علیهم السلام حکم بفرمایند که دوباره حج را بجا بیاورید، با صعوبت همراه بوده است، لذا به همان اکتفاء شده است.

و اما در غیر حج اگر ما بفهمیم که حاکم اشتباه کرده است و یا در استناد به خطأ افتاده است، در این دو صورت حجیتی برای حکم حاکم نخواهد بود.

(پاسخ به سؤال) مقبوله عمر بن حنظله در مورد قضاء است و ما آن را در این باره تمام نمی دانیم. بلکه ممکن است حکم حاکم را از این جهت که سنی ها قبول دارند، اگر احتمال ردع نبود، ما هم می پذیرفتیم، ولی ما این احتمال را می دهیم که ردع شده باشد؛ چون کسی به نحوی که عامه قائل هستند، قائل نشده است و بر فرض اینکه ما پذیرفتیم که ردع نشده است و ما هم باید حرف های آنها را مثل عامه بپذیریم، در صورتی که قطع به خلاف باشد، نباید بپذیریم، مگر نسبت به حج؛ چون حرج نوعی است و سیره هم بر این قائم بوده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

چهارشنبه ۸ دی ماه ۸۹/۱۰/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

حضرت استاد (مدظله) در این جلسه ابتداء به بررسی کلام مرحوم آقای حکیم درباره خطأ در حکم و مستند حکم حاکم می پردازند سپس در طی بررسی عبارت عروه عدم اعتبار حکم منجمین به ثبوت هلال و علامت بودن غیبوبت شفق قبل از هلال در شب دیگر برای ثبوت هلال در شب قبلی را مورد بررسی قرار می دهند.

بررسی کلام آقای حکیم درباره خطأ حاکم:

مقتضای دلیلی که مرحوم آقای حکیم ذکر می کند و قاعده هم آن را اقتضاء می کند این است که در صورت حتی قطع به خلاف واقع بودن مستند حاکم باز هم باید به حکم او حجیت قائل بشویم؛ و این حکم حاکم، در باب هلال هم اگر درباره اشخاص باشد همین حکم را خواهد داشت؛ چون آقای حکیم می گویند اگر در باب خصومت بنا باشد که شرط حجیت حکم حاکم عدم مخالفت آن با اجتهاد و نظریه متحاکمین باشد، در این صورت دیگر فصل خصومتی نمی شود و خود ایشان از مرحوم صاحب جواهر این را نقل می کنند. در جایی که اشتباه حاکم بیّن باشد به نحوی که اگر به او بگویند می پذیرد که غفلت کرده است، در این صورت نظریه حاکم نافذ نیست و اما در صورتی که قطع بر خلاف حکم حاکم باشد، در صورتی که غفلتی از حاکم نشده باشد و عقیده او بر اساس اجتهادش چنین حکمی باشد، من مراجعه کننده باید به آن عمل کنم و اشکال عقلی هم در اینجا نیست؛ چون عنوان ثانوی است و مطلب را تغییر می دهد. این کلام صاحب جواهر را آقای خویی نیاورده است، آقای حکیم هم کلامش در این باره خیلی مندمج است؛ که کجا را می پذیرد و کجا را نمی خواهد بپذیرد، مثال هایی که ایشان می زند صدر و ذیلش با هم همخوانی ندارد. ولی مثل اینکه این مطلب را ادعاء می کنند که در خطای در استناد، حکم حاکم متبع است ولی در اصل مطلب اگر خطا کرده باشد و یقین بر خلاف باشد متبع نیست. یک مطلبی را هم آقای حکیم دارد که احتیاج به بحث دارد؛ چون بیانی که می کنند خالی از ابهام نیست و احتمال غلط در نسخه هم به نظر می آید، و آن این است که: ممکن است از این عبارت در روایت عمر بن حنظله «فاذا حکم بحکمنا» شما باید آن را بپذیرید، چنین استفاده شود که در صورتی که یقین داشته باشیم که حکم خلاف واقع است دیگر این روایت دلیل بر لزوم پذیرش

حکم قاضی نمی شود. و لذا در اینجا باید دید که این عبارت را باید چگونه معنا بکنیم که حتی در صورت قطع به خلاف او هم حکم او لازم الاخذ باشد؛ اگر این معنایی که گفتیم باشد معنایش این می شود که بلکه باید متحاکمین یقین داشته باشند که حکم قاضی، حکم اولی واقعی است؛ یعنی قاضی تقریباً یک چیزی شبیه عصمت را داشته باشد! لذا اینکه مراد نمی تواند باشد!

ص: ۳۰۰

بلکه «حکم بحکمنا» در مقابل حکم بر اساس موازین اهل سنت است؛ یعنی اگر بر اساس موازین و روایاتی که از ما رسیده است کسی حکم کرد در این صورت که بعد از بالا ـ و پایین کردن حرف های ما مطابق دلیلی نظریه داد، در این صورت این حکم او که حکم ثانویه است، حکم ما هم هست؛ چون حق مخالفت با آن برای کسی نیست. پس «حکم بحکمنا» هم با این معنا، موافق می شود با این حرف که اگر عقیده متحاکمین بطلان مستند حاکم باشد باز هم به خاطر عنوان فصل خصومت باید به حکم او گردن بنهند.

حالا ـ اگر باب هلال را هم مانند فصل خصومت بدانیم باید همین طور بگوییم و اما اگر بگوییم که در باب هلال این طور نیست که نظام به هم بخورد و مشکلات حل نشود، دیگر در صورت قطع به خلاف مستند را در باب هلال نمی توانیم حکم به لزوم پذیرش حکم حاکم در آن بکنیم و آقای حکیم اینجا را هم از باب فصل خصومت گرفته است.

در مورد حکم حاکم در باب قضاء به جهت اینکه مقصود از آن فصل خصومت است و اگر بنا باشد که در صورت مخالفت مستند حاکم طبق نظر متحاکمین، حکم او برای آنها اعتباری نداشته باشد، دیگر فصل خصومت نمی شود و سنگ روی سنگ بند نمی شود و لذا نمی توان گفت که حکم حاکم از باب طریق محض است که با قطع بر خلاف آن، از اعتبار بیافتد، چون اگر طریق محض باشد فصل خصومت نمی شود و لذا شارع به عنوان ثانوی و برای فصل خصومت، در صورتی که مطابق روایات و فقه معصومین علیهم السلام باشد حکم حاکم را حجت دانسته است و ردّ بر آن را ردّ بر امام معصوم خوانده است. بله اگر شواهدی بیاورند که حاکمی کوتاهی کرده است و یا اینکه حاکم عدالت ندارد، او اصلاً حکومتش ساقط و بی اعتبار است و اما اگر عادل باشد و کوتاهی نکرده باشد و نظریه او بر خلاف نظریه متحاکمین باشد، خود حکم حاکم بودن از عناوین ثانویه است و عناوین واقعی را تغییر می دهد. همان طوری که شما در باب انسداد می گویید تبعیت از ظن ذاتاً حرام است، اما گاهی وقتی که مقدمات انسداد پیش می آید عنوان ثانوی پیدا می شود برای همین ظنی که به عنوان اولی حرام بود تبعیت از آن، و گفته می شود که به جهت ممانعت از تحقق هرج و مرج و اختلال نظام باید به آن اخذ نمود.

ص: ۳۰۱

حالا ـ اگر حکم حاکم را از باب فصل خصومت بدانیم، حتی در صورت قطع بر خلاف مستند حاکم، باید به حکم او اخذ نماییم و اما اگر حکم حاکم را از آنجا استفاده نکنیم بلکه از راه های دیگر استفاده نماییم، در این صورت ممکن است که صورت یقین بر خلاف مستند او را نتوانیم حکم به حجیت بکنیم.

و همان طوری که گفتیم مرحوم آقای حکیم اینجا را هم با مسأله فصل خصومت یکی گرفته است و خود ایشان در باب فصل خصومت قائل به این تفصیل است که اگر قطع به خطای حاکم در اصل حکم باشد مثلا الان اول ماه نیست ولی او اول ماه حکم کرده است، در این صورت حکم او متبع نیست و اما اگر خطأ او در مستند باشد حکم او متبع است.

خلاصه: به نظر ما اگر باب هلال را هم مانند فصل خصومت بدانیم، باید مثل باب فصل خصومت که حکم حاکم در صورت قطع بر خلاف مستند او هم حجیت دارد، در اینجا هم همین حکم بشود و اما اگر همان طوری که قبلاً گفتیم، باب هلال را از این باب ندانیم که نظام به هم بخورد و مشکلات حل نشود، دیگر در صورت قطع بر خلاف، نمی توان حجیتی برای حکم حاکم در این صورت قائل شد.

عبارت عروه: «و لایثبت بقول المنجمین»:

ایشان می گویند که اگر منجمین شهادت دادند و گفتند که اول ماه است، به قول آنها هلال ثابت نمی شود. این مطلب مشهور است که خود منجمین معمولاً خودشان با هم اختلاف پیدا می کنند و لذا حرف های آنها جزو امور قطعی و اطمینانی نیست و گاهی هم انسان ظن پیدا می کند که فلان منجم خطاء کرده است، پس هلال با قول منجم ثابت نمی شود.

بله می شود ادعاء کرد که اگر منجمین با هم اتفاق داشته باشند و همه اشان بلااستثناء یک حرف را بگویند در غالب موارد، برای متعارف اشخاص و یا آنهایی که در این فن ها وارد باشند اطمینان حاصل می شود. اگر یک چنین اتفاقی بیافتد و دلیل معتنابهی در مقابلش نباشد یعنی شخص خالی الذهن باشد و ببیند که همه منجمین بالاتفاق یک چیز می گویند، معمول اشخاص برایشان اطمینان حاصل می شود.

(پاسخ به سؤال) در چنین مواردی که منجمی به تبع دستگاه دولتی جعل بکند، مثلاً ـ در روزنامه ای دولتی با فشار حکومت بیاورند، در این صورت اتفاق منجمین نمی شود. اتفاق منجمین به این است که انسان احراز نماید که چه در ایران و چه در جاهای دیگر همه یک جور می گویند که مطمئن شود که همه منجمین نظرشان همین است در چنین موقعی انسان اطمینان پیدا می کند.

عبارت عروه: «ولا بغیبوبه الشفق فی اللیله الاخری»:

یک راه دیگری که ایشان می گوید که در اثبات هلال اعتباری ندارد این است که برای حکم به وجود هلال در شب گذشته، می گویند اگر در امشب شفق قبل از هلال غروب بکند؛ یعنی حمره مغربیّه پنهان شده است اما هنوز ماه دیده می شود، این قرینه می شود بر اینکه شب قبلی شب اول ماه بوده است و امشب شب دوم ماه است. ایشان می گوید این راه اعتباری ندارد.

اقوال در مسأله: من تتبع زیادی در مسأله نکرده ام، اما می گویند: مشهور در این مسأله قائل به اعتبار این راه نیستند و فقط دو نفر مخالف دارد که عبارتند از: ۱ـ شیخ صدوق در مقنع؛ که به این مضمون فتوا داده است؛ که اگر ماه را در آسمان بعد از شفق دیدیم، این علامت این است که شب قبلی اول ماه بوده و امشب شب دوم ماه است. اما اگر ماه زودتر از غیبوبت شفق غروب کرد، در این صورت چنین شبی اول ماه است. ۲ـ شیخ طوسی هم قائل است ولی فتوای او قیدی دارد؛ می گوید: اگر شب اول ماه که ما نمی دانیم که اول ماه است یا نه، هوا ابری باشد و در شب دوم ببینیم که ماه آن قدر بماند که شفق هم غروب کند و باز ماه در آسمان باشد، این کشف می کند از اینکه آن شب ابری، اول ماه بوده است. و اما اگر هوا صاف بود و چیزی در آن متوجه نشدند، اگر در شب بعدی، ماه بعد از شفق هم باقی بماند، این دلیل بر شب اول ماه بودن شب قبلی نمی شود.

ص: ۳۰۳

بررسی مستند مسأله: منشأ این فتوای صدوق عبارت از دو روایت است که در وسائل هر دو را آورده است و تعجب است که آقای حکیم چرا فقط یکی از دو روایت را نقل کرده است، البته مضمون دو روایت یکی است ولی دو سند کاملاًـ مختلف دارند که اصلاً اشتراکی ندارند و آن دو روایت عبارتند از:

۱ــ روایت اسماعیل بن حر: عن ابی عبدالله علیه السلام: «قال: اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو للیله، و اذا غاب بعد الشفق فهو للیلتین». و روایت با همین مضمون در مقنع صدوق وارد شده است.

۲ــ روایت صلت خزّاز یا خرّاز: عن ابی عبدالله علیه السلام: عین متن روایت قبلی.

بررسی سند روایتین: ولی هیچ کدام از دو روایت مذکور سند قابل استنادی ندارند: اما روایت اول: اسماعیل بن حرّ که راوی از امام علیه السلام است در سند این روایت اولاً توثیق نشده است و ثانیاً اختلاف نسخه هم در موردش هست؛ که آیا اسماعیل بن حر است یا اسماعیل بن حسن است یا اینکه اسماعیل بن بحر است؟ البته آن طوری که ما در مراجعه به دست آوردیم این است که: در کافی چاپی که با هفتاد و سه نسخه مقابله شده است و ما هم چند نسخه ای را قبلاً مقایسه کرده ایم فقط اسماعیل بن حر هست. در من لایحضره الفقیه هم اسماعیل بن حر دارد و من احتیاطا به دو شرح مجلسی بر آن؛ که یکی فارسی و دیگری عربی است مراجعه کردم، در آنها هم اسماعیل بن حر نقل کرده است. در وسائل ــ به گمانم اسلامیه باشد ــ اسماعیل بن الحسن و یا اسماعیل بن بحر نقل شده است، اما به احتمال تقریباً قطعی این غلط چاپی است؛ چون در نسخه ای که آل البیت چاپ کرده است و از روی نسخه اصلی مقابله شده است، اسماعیل بن حر دارد، در تهذیب هم اختلاف نسخه است و اسماعیل بن حر و اسماعیل بن الحسن هست. اما نسخه های معتبری را که ما دیدیم؛ نسخه تصحیح شده شهید ثانی و نسخه سید حسین کرکی که آن هم نسخه معتبری است، در اینها اسماعیل بن حر دارند. از بعضی از نسخ چاپی قدیم اسماعیل بن الحسن نقل شده است، کافی هم از بعضی نسخش بعضی ها نقل کرده اند که، مثلاً از جامع الرواه نقل شده است که او می گوید که در بعضی از نسخ کافی اسماعیل بن الحسن دارد. ولی ما ندیدیم و گفتیم که در کافی چاپی هم که با هفتاد و چند نسخه مقابله شده است فقط اسماعیل بن الحر است.

در کتب رجال هم که مراجعه کردیم، شیخ طوسی در اصحاب الکاظم اسماعیل بن الحسن عنوان می کند و همین را در رجال برقی در اصحاب الکاظم اسماعیل بن الحر و در نسخه بدل اسماعیل بن بحر عنوان کرده است.

و این علتش این است که «الحسن» و «الحر» از نظر کتابت کاملاً ـ مشابه هم نوشته می شده است و بعضی مواقع الف و لام حذف می شده و «بحر» تنها شده است و یا لام یک طوری نوشته شده و آن الف درست ذکر نشده و با «بحر» اشتباه شده است. اینها منشأ می شود که انسان گیر کند. و چنین اختلافی در کتاب شیخ طوسی با کتاب برقی پیش آمده است.

به هر تقدیر: هیچ کدام از اینها را ما راهی برای توثیق آنها پیدا نکردیم، البته در رجال آقای خویی نبود و اما به نوشته هایی که دارم مراجعه نکردم ببینم آیا راهی برای توثیق پیدا می شود یا نه.

و اما در روایت صلت خراز یا خزاز هم همین صلت خراز یا خزاز توثیق نشده است و در جای دیگری روایتی هم ندارد. عبدالله بن الحسین هم که در سندش هست شناخته شده نیست و در بعضی از نسخ هم هست که عبدالله بن الحسین الصلت الخراز، و این هم اگر باشد باز هم شناخته شده نیست و لذا از نظر سند قابل اعتماد نیست.

پس مطابق با مضمونی که صدوق فتوا داده است، هیچ روایت معتبری که قابل فتوا باشد، وجود ندارد.

روایت معارض با روایتین: اما در مقابل آنها، روایتی هست که صحیح السند است و از آن استفاده می شود که چنین غروب شفقی علامت برای اول ماه بودن شب گذشته نیست.

ص: ۳۰۵

مضـمون روایت این است که: حضـرت هادی علیه السلام نامه ای درباره ماه به وکیل خودش ابوعلی بن راشـد می نویسد و از آن نامه اسـتفاده می شود که غروب کردن شـفق در شب فعلی به این صورت که قبل از ماه باشد و ماه مدت زیادی پس از آن بماند علامت شب اول ماه بودن شب گذشته آن نمی شود و حضرت در این روایت صریحاً این را نفی کرده است.

و ابوعلی بن راشـد می گویـد که ماه را در شب بعد در بغداد دیدند که بعد از غروب شـفق مدت زیادی در آسـمان بود و لذا گفتنـد که امشب شب دوم است و شب قبل شب اول ماه بوده است؛ شب قبلش که شب چهارشـنبه بود، حکم کردند که شـب اول ماه بوده است ولی حضـرت در نامه اش که در روز سه شـنبه که ۲۹ شـعبان بوده است این طور می نویسد که: این نامه ای که من به شـما می نویسم تاریخش یک شب مانده به تمام شده ماه شـعبان ۲۳۲ قمری است، که این معنـایش این می شود که شب چهارشنبه شب اول ماه نیست و شب پنج شنبه شب اول ماه است و لذا اول ماه روز پنج شنبه خواهد بود.

ابوعلی بن راشد می گوید: وقتی من این نامه را دیدم، دیدم که مدت ها ماه پس از غروب شـفق در آسـمان بود و اهالی بغداد مطمئن شدنـد که شب چهارشـنبه شب اول ماه بوده است. بعـد به حضـرت در نامه می گویـد که روز پنج شـنبه را روزه گرفته است و حضـرت از او تقدیر می کند که خوب کردی روز پنج شنبه را روزه گرفتی و بعد هم که حضرت را می بیند سؤال می کند که بالاخره اول ماه پنج شنبه بوده است یا چهارشنبه؟ حضرت می فرماید: من که گفتم که خود من در روز پنج شنبه روزه گرفتم، این چه سؤالی است که می کنی.

خلاصه از اینکه حضرت اهالی بغداد را تخطئه کرده است که با دیدن ماه پس از غیبوبت شفق حکم به اول ماه بودن روز قبلی کرده اند، استفاده می شود که مضمون روایت اسماعیل بن حر و صلت بن خراز مورد قبول حضرت نیست. و بر فرض هم که سند روایت اسماعیل صحیح السند بود، همان طوری که آقای خویی می گوید، ادله دیگر که می گویند شما به ظنون خود نباید اعتماد کنید و معیار عبارت از رؤیت است و در خود همین روایت ابوعلی هم هست که معیار عبارت از رؤیت است و اگر رؤیت نکردی فایده ندارد، مرجح می شود. مضافا به اینکه در صورت تعارض شهرت قوی ای که وجود دارد مرجح روایت ابوعلی بن راشد می شوند، علاوه بر اینکه اگر ادله دیگر که نهی از اعتماد بر غیر رؤیت کرده اند نبودند و فرضاً شهرتی هم نبود، استصحاب موافق با عدم ثبوت هلال با چنین علامتی است و اینکه ماه شعبان ادامه دارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۱۱ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد(مدظله) پس از تکمیل و تجدید نظر در رابطه با برخی از مباحث گذشته بحث از اثبات ماه رمضان با رؤیت هلال در قبل از زوال در یوم الشک را مطرح می نمایند.

معنایی دیگر برای عبارت «حکم بحکمنا»:

معنای دیگری که برای این عبارت که در جلسه گذشته مورد بحث واقع شد، وجود دارد، معنایی است که بعضی از آقایان بحث گفتند و معنای خوبی به نظر می رسد و آن اینکه «حکم بحکمنا» یعنی اگر حکمی که می کند به سبب این حکمی باشد که ما به او این حق را دادیم؛ یعنی باء در این معنا باء سببیت است، به این معنا که اگر حکمی که این فقیه می کند به سبب این منصبی است که ما به او داده ایم و گفتیم که ما او را قاضی قرار دادیم، نه اینکه از روی هوا و هوس و مانند آن و بدون داشتن این منصب حکم بکند، در این صورت می فرماید اگر حکم به سبب منصبی که به او دادیم بکند و کسی آن را قبول نکند، ما را ردّ کرده است. بر خلاف معنای قبلی که برای آن گفتیم؛ که باء در آن باء الصاق بود به این معنا که اگر کسی حکم کند لازم نیست که حتماً حکم واقعی باشد و صحیح هم نیست که حکم او بر اساس مبانی اهل سنت باشد، بلکه اگر حکم او همان حکمی باشد که مبانی ظاهری ما آن حکم را اقتضاء می کند، در این صورت حکم او را اگر کسی رد نماید بر ما ردّ کرده است. به هر حال معنایی هم که امروز نقل کردیم اگر معنای بهتری از آن معنایی که ما گفتیم نباشد، کمتر نیست.

ص: ۳۰۷

ذکر قائل برای اعتبار قول منجمین در قدماء:

مرحوم آقای حکیم این را دارند که شاذّی از ما هم قائل به اعتبار اخبار منجمین در ثبوت هلال شده اند.

من این را در کتاب هایی که در دسترسم بود ــ فعلاً ـ بعضی از کتاب ها در اختیارم نبود ــ به طور فی الجمله که نگاه کردم،

دیدم که مرحوم شیخ طوسی در خلاف این را پذیرفته اند که اهل نجومی که مورد وثوق باشند، شهادتشان درباره هلال معتبر است.

تجدید نظر در معنای روایت ابو علی بن راشد:

متن روایت: «ابوالحسن احمد بن محمد بن الحسن عن ابیه عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عیسی قال حدثنی ابوعلی بن راشد قال: کتب الیّ ابوالحسن العسکری کتابا و أرّخه یوم الثلثاء للیله بقیت من شعبان و ذلک فی سنه اثنتین و ثلاثین و مأتین و کان یوم الاربعاء یوم الشک و صام اهل بغداد یوم الخمیس و أخبرونی انهم رأوا الهلال لیله الخمیس و لم یغب الابعد الشفق بزمان طویل قال: فاعتقدت ان الصوم یوم الخمیس و ان الشهر کان عندنا ببغداد یوم الاربعاء، قال: فکتب الیّ: زادک الله توفیقا، فقد صمت بصیامنا قال: ثم لقیته بعد ذلک فسألته عما کتبت به الیه. فقال لی: أو لم اکتب الیک انما صمت الخمیس ولاتصم الا للرؤیه».

بررسی سند روایت: سند روایت به نظر ما معتبر است؛ چون همه کسانی که در سند قرار گرفته اند، غیر از احمد بن محمد بن الحسن، توثیق شده اند، و فقط در مورد احمد بن محمد بن الحسن که توثیق صریحی ندارد، اختلاف هست: به نظر ما او از مشایخ شیخ طوسی است و بسیاری از کتب را مرحوم شیخ به طریق همین احمد بن محمد بن الحسن نقل می کند و لذا شیخ به او اعتماد کرده است؛ چه شیخ اجازه اش باشد یا چیز دیگری باشد، بالاخره این اعتماد او برای ما کافی است. و اما به نظر آقای خویی اعتبار این سند مشکل می شود و لذا این اشکال برایشان وارد می شود که بر چه مبنایی حکم به معتبره بودن این روایت نموده است؛ چرا که ایشان اعتماد اجلاء و مشایخ را نمی پذیرند و مسأله اصاله العداله ای بودن را در آنها مطرح می نماید و لذا طبق مبنای ایشان سند ناتمام می شود.

ص: ۳۰۸

بررسی دلالت روایت:

مرحوم آقای حکیم ظاهر این روایت را عدم اعتبار دیر غروب کردن هلال بعد از غیبوبت شفق، برای اثبات شب اول ماه بودن شب قبلی می داند و مرحوم آقای خویی دلالت آن را صریح در نفی چنین اعتباری برای علامت مذکور داشته است. ولی به نظر ما حتی ظهور روایت در چنین معنایی ثابت نیست تا رسد به اینکه صریح در این معنا باشد. و وجه این نظر در طی توضیح معنای روایت روشن می شود.

ابو علی بن راشد می گوید حضرت نامه ای به من نوشته اند که تاریخ آن را روز سه شنبه یک شب مانده از ماه شعبان سال ۲۶۲ قرار داده اند. مطلبی که توضیحش در اینجا لازم است این است که این تعبیر حضرت به اینکه یک شب از شعبان مانده است اولاً: تعبیرات حضرات معصومین علیهم السلام و کارهایشان معمولاً مطابق عادت مردم بوده است و از علم امامت و مانند آن در موارد غیر عادی برای اظهار معجزه و کرامت استفاده می کرده اند و لذا این تعبیر حضرت طبق تعبیرات مردم است. و ثانیاً: در بین مردم این گونه مرسوم بوده است که ماه را همیشه سی روزه به حساب می آورده اند و آن روز سی ام را که معمولاً یوم الشک است در شمارش ماه، مفروض الوجود حساب می کردند و لذا اگر سه شنبه حضرت می فرماید یک شب از شعبان مانده است معلوم می شود که سه شنبه روز بیست و نهم بوده است و چهارشنبه یوم الشک بوده است.

توضیح بیشتر درباره این گونه از تعبیرات این است که من سابقاً با توجه به مواردی که از صدوق ذکر شده بود و می خواستم که تاریخ ها را با هم وفق بدهم به نظرم آمد که یک اصطلاحی در بین سابقین بوده است که تا نصف از ماه را می گفتند «مضین من الشهر» یا می گفتند «خلوت من الشهر» و از پانزده و شانزده و هفده به بعد را تعبیر به «بقین من الشهر» می کردند و بیست و نهم را می گفتند «یک شب مانده است» یعنی اگر چه ممکن بود روز آخر ماه باشد ولی اصطلاح بود که ماه را سی روزه فرض می کردند؛ با اینکه امکان داشت که ماه کامل (سی روزه) یا ناقص (بیست و نه روزه) باشد. و با همین مطلب این اشکال بدوی را که در مورد تعبیر به «گذشتن نود و پنج روز از وفات پیغمبر(ص) در هنگام شهادت حضرت زهرا سلام الله علیها» گفته شده است؛ که با توجه به اینکه شهادت حضرت زهراء(س) در سوم جمادی الثانیه است و وفات پیامبر(ص) در دو روز مانده از صفر؛ یعنی بیست و هشتم بوده است، پس اگر بخواهد که ما بین آنها نود و پنج روز فاصله باشد باید بگوییم که چهار ماه پشت سر هم، همگی سی روزه بوده اند؛ تا اینکه دو روز از ماه صفر با سه روز از جمادی الآخره با هم بشوند پنج روز و با سه ماه سی روز، مجموعاً نود و پنج روز بشوند. ولی این مشکل با این مطلب حل می شود که احتمالاً ماه صفر بیست و نه روزه بوده است و تعبیر به اینکه دو روز از صفر مانده

حضـرت پیامبر(ص) فوت کرده است به جهت سی روز فرض کردن صفر بوده است، پس با این اصطلاح مشکل این تطبیق هم حل می شود. و بعد شنیدم که ابن قتیبه در ادب الکاتب بر این که چنین اصطلاحی وجود دارد تصریح کرده است.

و بـا این مطلب یـک اختلافی هم که در تعبیرات مختلف روایات در مورد ماه وجود دارد حل می شود و آن اینکه در روایات مثلاً در مورد مسافری که قصـد اقامه نکرده است و امروز و فردا می کنـد، وارد شـده است که اگر یک ماه بمانـد نمازش تمام می شود و در بعضـی از روایات هم تصـریح می کنـد که اگر سـی روز بماند نمازش تمام می شود. و حلّش به همین است که ماه را در حساب سی روزه فرض می کنند.

پس این تعبیر حضـرت هم به حسب مصـطلح بین مردم بر اساس فرض سـی روزه بودن ماه شعبان است که حضرت می فرمایند یک شب از شعبان باقی مانده است.

«و کان یوم الاربعاء یوم الشک» یعنی روز چهارشـنبه چون هوا ابری بوده است و یوم الشک بوده است و الا اگر هوا روشن بود که معلوم می شـد و لـذا اهل بغداد هم روزه نگرفتند «و صام اهل بغداد یوم الخمیس و اخبرونی انهم...» و به من خبر دادند که در پنـج شـنبه شب هلال را دیـده اند و هلال غائب نشده است مگر بعد از مدت زیادی از پنهان شدن شـفق و لذا برای من این اعتقاد پیـدا شد که این صوم من در پنج شـنبه بوده است ولی اول ماه در روز چهارشـنبه بوده است. و محتمل است که معنا این طوری که گفتم باشد نه اینکه این اعتقاد من به دنبال نامه حضرت بوده باشد که بخواهد بگوید که من از نامه حضرت فهمیدم که حضـرت می خواهند با علم امامت بفرمایند که ماه سـی روزه بوده است و لذا معتقد شدم که روز پنج شـنبه روز صوم بوده است.

ص: ۳۱۰

«قال فکتب الی: زادک الله توفیقا» حضرت یک نامه ای به من نوشتند که روزه تو بر اساس روزه ما بوده است یعنی نگران نباش تو وظیفه ات را درست انجام داده ای و نباید نگران این باشی که چرا روزه چهارشنبه را نگرفته ای. بعد می گوید «قال: ثم لقیته بعد ذلک فسألته عما کتبت به الیه فقال لی: أو لم اکتب انما صمت الخمیس ولا تصم الا للرؤیه» حضرت را ملاقات کردم و از آنچه که به حضرت نوشته بودم سؤال کردم، حضرت فرمود مگر برایت ننوشتم که من هم روز پنج شنبه را روزه گرفتم.

و اما مقصود از «ولاتصم الا للرؤیه» چیست؟ آیا می خواهد بگوید که «لاتقض الا مع الرؤیه» یعنی چون خودت ماه را در شب اول ندیده ای لازم نیست که قضاء نمایی؟ پس یعنی اینکه ماه را در شب دوم پس از مدت زیادی از پنهان شدن شفق دیده اند که هنوز در آسمان است، اعتباری ندارد و این معیار نیست؟ یا اینکه حضرت می خواهند بفرمایند که اینکه روز چهارشنبه را روزه نگرفته ای نگران نباش؛ چه اصلاً نگرفته ای و یا اینکه به قصد رمضان نگرفته ای در هر صورت نگران نباش، تو کار خلافی انجام نداده ای. و لذا این معنا ممکن است به معنای صحت حکم به اول رمضان بودن چهارشنبه باشد و منافاتی با اماریت مذکور نداشته باشد.

(پاسخ به سؤال) روشن نیست که حضرت در آن موقع در کجا بوده است؛ مدینه یا سامراء، ولی به هر حال معلوم نیست که حضرت نظرش به این باشد که الان نیازی نیست که قضاء بکنی، خصوصاً با توجه به اینکه خود او اعتقاد پیدا کرده است که یک روزش اشتباه شده و روزه را نگرفته است و حضرت به او می فرماید که تو خلافی انجام نداده ای و مطابق وظیفه عمل کرده ای. و اما اینکه قضاء داشته باشد، مطلب دیگری است.

ص: ۳۱۱

(پاسخ به سؤال) بله نگران بوده است که آیا باید استغفار نماید و یا کفاره ای دارد یا ندارد، حضرت می فرماید نگران نباش ما هم مثل تو روزه گرفته ایم؛ روز پنج شنبه را گرفته ایم، پس خلافی انجام نداده ای.

(پاسخ به سؤال) الان هم می گوینـد که ماه وقتی خیلی بنـد باشـد، خیلی ها مطمئن می شوند که شب قبلی، شب اول ماه بوده است. و لذا در روایت هم آمده است که معتقد شدم که چهارشنبه اول ماه بوده است.

خلاـصه: استدلال به این روایت به نظر ما محل شـبهه است، و اما نظر به اینکه دو روایتی که برای اماره بودن دیر غروب کردن هلال، مورد استدلال قرار گرفته بودند، از نظر سندی معتبر نبودند، روایت های دیگر و استصحاب در جای خود هستند و ثبوت هلال با این راه را ــ بدون وجود دلیل معتبر بر آن ــ نفی می کنند.

عبارت عروه: «ولا برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال، فلايحكم بكون ذلك اليوم اول الشهر».

توضیح عبارت: بحث مهمی که مانده است این است که اگر ماه در شب دیده بشود، ثابت می شود که فردایش روز عید است یـا مثلاًـ اول مـاه رمضـان است، در این مطلب حرفی نیست، و امـا اگر مـاه را در روز ببیننـد، این هم دو صورت دارد: یکی این است که ماه را بعـد از ظهر ببینند و دومی این است که ماه را قبل از ظهر ببینند؛ در صورت اول که ماه را بعد از ظهر دیده اند، باز هم حرفی نیست که آن روز، روز اول ماه نبوده است و اما در صورت دوم که ماه را قبل از ظهر دیده اند، جای بحث است؛ که آیـا با دیـده شـدن ماه در قبل از زوال، اثبات می شود که اول ماه است یا اینکه حتماً بایـد ماه را در شب ببیننـد تا دلالت بر اول ماه بودن روز بعدی بکند؟

ص: ۳۱۲

کلام آقای حکیم: مرحوم آقای حکیم تقریباً خواسته اند که دعوای شبیه به اجماع بکنند بر اینکه معیار این است که ماه را باید در شب ببینند.

اشکال: ولی ما که مراجعه کردیم، مسأله این طور نبود؛ وفق های بسیار مهمی قدیما و حدیثا، قائل به این مطلب هستند و روایات مسأله هم قابل بحث بوده و باید معنا بشوند.

قائلین به اعتبار رؤیت در قبل از ظهر: صدوق در من لایحضر و همین طور در مقنع قائل به این است. ظاهر کلام کلینی هم همین است؛ چون فقط روایتی را نقل می کند که دالّ بر این است که با دیده شدن هلال در قبل از ظهر، اول ماه بودن اثبات می شود. و اما روایت دیگری را که موهم خلاف این است اصلاً نقل نمی کند. سید مرتضی هم فتوا داده است و دعوای اجماع هم نموده است؛ که اگر قبل از ظهر دیده شود حکم اول ماه را دارد. علامه هم راجع به اول ماه رمضان این حکم را کرده است که با رؤیت هلال در قبل از ظهر، باید آن روز را روزه بگیرند و اما در مورد شوال و راجع به افطار، این حکم را نکرده است.

ابن جنید هم در مورد شوّال این را قبول نمی کند و می گوید که باید در شب دیده شود و اما در مورد ماه رمضان چیزی نگفته است و روشن نیست که آیا با علامه موافق است یا نه. محقق هم در شرایع فتوا می دهد که دیده شدن در روز فایده ندارد و باید در شب دیده شود، ولی در نافع که آن را بعد از شرایع نوشته است و در معتبر که شرح نافع است در مسأله تردید کرده است و در آن مانده است.

و در طرف مقابل: ابن زهره در غنیه مخالف بوده و دعوای اجماع هم کرده است. علامه هم در بعضی از کتاب هایش مخالفت نموده و ظاهراً در منتهی، دعوای اجماع هم بر آن کرده است.

خلاصه اینکه: مسأله به این واضحی نیست که در یک طرف شذوذ و ندرت قول در کار باشد. و لذا باید ببینیم که جمع بین روایات چه اقتضایی دارد تا بر طبق آن عمل نماییم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۱۲ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۲

Your browser does not support the audio tag.

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) در طی بررسی حکم رؤیت هلال در قبل از زوال در یوم الشك، پس از بررسی شهرت در مسأله، به ذکر روایات مورد استدلال برای قول به عدم ثبوت هلال در فرض مذکور می پردازند.

ادامه بررسی حکم رؤیت هلال در قبل از زوال:

کلام مرحوم آقای حکیم: ایشان چنین تعبیر می کند که «علی المشهور شهره عظیمه یمکن تحصیل الاجماع معها» یعنی شهرت عظیمی که امکان تحصیل اجماع با آن هست، قائم است بر اینکه رؤیت هلال در قبل از ظهر، دلالتی بر اینکه شب قبلی، شب اول ماه بوده است، ندارد.

و تعبیر به اجماع در کلام ابوالمکارم ابن زهره، در غنیه آمده است، علامه هم در بعضی از کتاب هایش دعوای اجماع را دارد. و همین طور در کتب دیگری هم شبیه به اجماع و شهرت های خیلی قوی ذکر شده است و رأی مخالف را به شذوذ نسبت داده اند.

عدم تمامیت شهرت در مسأله: گفتیم که در مسأله شهرتی وجود ندارد تا چه رسد به دعوای اجماع؛ چرا که این مسأله قبل از شرایع در بسیاری از کتب اصلاً عنوان نشده است مثلاًـ ابن ابی عقیل، علی بن بابویه، صاحب فقه رضوی؛ که مؤلفش معلوم نیست، مفید، ابن حمزه، سلار و ابن ادریس اصلاً این مسأله را عنوان نکرده اند و اما کسانی که مسأله را عنوان کرده اند؛ آن تعدادی که ما پیدا کردیم عبارتند از: ابن جنید که در مورد اول شوّال و افطار تصریح می کند که اگر قبل از ظهر یا بعد از ظهر ماه دیده شود، حق افطار ندارند و اما در مورد ماه رمضان چیزی نمی گوید. شیخ طوسی: اولین کسی که فتوای روشنی دارد عبارت از شیخ است که در کتبش دارد که هلال باید در شب دیده شود و اگر در روز دیده شود، اثبات نمی کند که اول ماه است. ابوالصلاح حلبی هم ظاهر کلامش همین طور است. و اما جماعتی از فقهاء حتی مانند ابن براج که خیلی جاها تابع شیخ است، اصلاً مسأله را عنوان نکرده اند. و اما سایر فقهایی که مسأله را عنوان کرده اند یا بالصراحه و یا بالظهور خلاف این قول را می گویند و ایشان عبارتند از: کلینی که فقط روایتی را که دال بر این است که اگر ماه در قبل از ظهر دیده شود، حکم به اول ماه می شود، روایت نموده است. صدوق در مقنع و در فقیه به این قول فتوا داده است. البته در فقیه یک تکه ای

از عبارت هست که بعضی ها تردید کرده اند؛ که آیا متمم روایت است و یا کلام خود صدوق است. ولی ظاهراً کلام صدوق است؛ چون همان را کلینی که روایت کرده است، چنین ذیلی را ندارد. و خیلی لزومی هم ندارد که آن ذیل به دنبال قسمت قبلی بیاید. به علاوه اینکه اگر هم از روایت باشد، ظاهر صدوق در اینجا که این روایت را نقل نموده و روایت صریحی در خلاف آن را نقل نکرده است این است که این قول را پذیرفته است.

ص: ۳۱۴

سید مرتضی هم در ناصریات این قول را پذیرفته و مسأله را به اصحاب و اجماع نسبت داده است. این در بین قدماء بود.

اقوال متأخرین: و اما در متأخرین مرحوم صاحب شرایع، در کتاب شرایع خود فتوای به عدم ثبوت داده است ولی در دو کتاب بعدی خود؛ که مختصر نافع و شرح آن به نام معتبر است، در مسأله تردید کرده است.

علامه هم در مختلف قائل به تفصیل بین ماه رمضان و ماه شوال شده است و در مورد ماه رمضان قائل به ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل از ظهر شده است. و اما در مورد ماه شوال قائل به عدم ثبوت شده است. فاضل مقداد هم کلام علامه را نقل نموده و آن را با تعبیر «هو حسن» قبول کرده است.

در بین بعدی های از متأخرین هم عده ای هستند که یا بر طبق قول به ثبوت اول ماه با رؤیت هلال در قبل از ظهر فتوا داده اند و یا به آن متمایل شده اند که عده ای از آنها عبارتند از:

صاحب معالم در منتقی متمایل به این قول است. فیض در مفاتیح صریحا فتوا داده است که اصحّ عبارت از این است که ثابت می شود. و در وافی کلام شیخ را که می گوید ثابت نمی شود، رد کرده است و ظاهرش این است که این را پذیرفته است و از مجموع کلام او اگر کسی مراجعه نماید استفاده می شود که تمایل به ثبوت دارد. فاضل سبزواری هم در کفایه و ذخیره با «اقرب» حکم به ثبوت کرده است. و عده دیگری هم از بزرگان هستند که به این قول قائل شده اند، اسم ایشان را بعداً ذکر خواهم کرد. و یکی از کسانی که در درجه بالایی از تحقیق است و به این قول قائل است، مرحوم سید بحرالعلوم است که این را به طور مفصل بحث نموده و قائل به ثبوت شده است.

ص: ۳۱۵

خلاـصه: این طور نیست که یک شـهرت عظیمه ای که «کاد ان یکون اجماعا» در بین باشـد؛ تا اینکه اگر خلاف آن را ترجیح بدهیم، مانعی در بین باشد. کما اینکه مرحوم آقای حکیم تقریباً به همین جهت از این قول دست برداشـته است و موافق مشهور قائل شده است.

تمسک دو طرف به روایات «صم للرؤیه و افطر للرؤیه»:

به روایـات «صم للرویه و افطر للرویه» _ که می شود گفت که متواتر هسـتند _ عـده ای برای اثبات قول به عـدم ثبوت هلال با رؤیت قبـل از ظهر تمسک کرده انـد و چنین اسـتدلال کرده انـد که صوم حقیقی، صوم از طلوع فجر تا غروب است و اما صوم های دیگر، صوم الحاقی هسـتند و اما صوم درست و کامل از طلوع فجر تا غروب است. پس اگر هلالی بخواهـد که منشأ صوم آمـده در «صم للرؤیه» بشود، بـا توجه به اینکه صوم عبـارت از صوم از طلوع فجر تـا غروب است، آن هلاـل بایـد قبـل از وقت دیده بشود و اما اگر بعد از فجر دیده بشود، چنین موضوعی درست نمی شود.

از طرف دیگر هـم عـده ای مثـل علاـمه بـه همین روایـات برای اثبـات قـول به ثبـوت هلاـل بـا رؤیت آن در قبـل از ظهر چنین اسـتدلال نموده اند که با توجه به اینکه در صورت عذر، اگر نیت صوم تا قبل از ظهر از شـخص متمشـی بشود صوم او صحیح می شود، پس اطلاـق این روایـات اقتضـاء می کنـد که «صم للرویه» معنـایش این باشـد که آن صومی را که شـما مأمور به آن هستید را انجام دهید و این فرقی نمی کند که به عنوان اولی مأمور به باشد و یا به عنوان ثانوی؛ که شـخص فراموش کرده بود؛ هر دو را شامـل است. خلاصه این دو نظریه در مقابل هم در اسـتدلال به این روایات هست و انصاف این است که نه نسـبت به ظهور اطلاـقی و نه نسـبت به ظهور تخصیصـی؛ هیـچ طرفش را نمی توان ظهور مورد اطمینـانی برایش در نظر گرفت. پس باید تک تک روایات را مورد بررسی قرار بدهیم.

ذکر روایات مورد استدلال برای عدم اعتبار رؤیت قبل الزوال:

۱ــ صحیحه محمد بن قیس: که از ابی جعفر حضرت باقر علیه السلام نقل می کند که «قال امیرالمؤمنین علیه السلام: اذا رأیتم الهلال فأفطروا أو شهد علیه عدول من المسلمین و ان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او آخره فأتموا الصیام الی اللیل». گفته اند که بنابر تحقیق نهار عبارت است از طلوع فجر تا استتار قرص و یا ذهاب حمره، در نتیجه وسط نهار عبارت می شود از مقداری قبل از ظهر. و طبق این روایت حضرت می فرمایند که اگر ماه دیده نشود مگر از وسط روز یا آخر روز، در این صورت نباید افطار کنید و باید روزه را تا شب به اتمام برسانید. پس این روایت دلالت می کند بر اینکه اگر هلال در قبل از زوال رؤیت بشود، حکم به اول ماه شوّال نمی شود.

۲ــ مکاتبه محمد بن عیسی: «جعلت فداک ربما غمّ علینا هلال شهر رمضان فنری من الغد الهلال قبل الزوال و ربما رأیناه بعد الزوال، فتری ان نفطر قبل الزوال اذا رأیناه أم لا؟ و کیف تامرنا فی ذلک؟ فکتب علیه السلام: تتمّ الی اللیل فانه ان کان تامّا رئی قبل الزوال». در این مکاتبه از حضرت سؤال می کند که گاهی هلال قبل از زوال دیده می شود و گاهی بعد از زوال، در این صورت ها چه وظیفه ای داریم؟ حضرت می فرمایند باید روزه اتان را تا شب به اتمام برسانید؛ چرا که وقتی که ماه کامل باشد ممکن است که ماه بعدی در قبل از زوال دیده بشود؛ یعنی در ماه های سی روزه که ماه مدتی طولانی از محاق خارج شده است، قهراً ممکن است که قبل از ظهر هم دیده بشود. و این امر در روز بیست و نهم نمی شود ولی در روز سی ام امکانش هست.

البته این روایت کلام علامه را رد نمی کنـد، اما به طور فی الجمله این را اثبات می کنـد که هلال ماه شوال باید در شب شوّال ثابت بشود و اگر در روز قبل دیـده شود به درد نمی خورد و روزه آن روز را بایـد گرفت؛ چه قبل از ظهر دیده شود و چه بعد از ظهر دیده شود. و قدر مسلم این است که قبل از ظهرش دیده شود فایده ای ندارد.

شبهه دلالی روایت و حلّ آن: مشـکلی که در روایت هست این است که ظاهر صدر روایت این است که تردید در ثبوت هلال ماه رمضان است چون می گویـد «غمّ علینا هلال شـهر رمضان» ولی در ذیل روایت ظاهرش این است که تردید در ثبوت هلال شوّال است چون حضـرت می فرماید باید آن روز را روزه بگیرد و ماه وقتی که سی روزه باشد امکان دیده شدن هلال در قبل از زوال هست.

مرحوم آقـای حکیم برای حـل این تنافی بین صـدر و ذیل می گویـد: «بناء اعلی ان المراد من هلال شـهر رمضان هلال شوّال». ولی این حرف مشـکل تهافت در روایت را حل نمی کنـد؛ چون در صدر قرینه هست برای اینکه هلال رمضان مراد است و در ذیـل قرینه هست که هلال شوال مراد است و این دو بـا هم تعـارض می کننـد و با این حرف این تهافت رفع نمی شود. جواب دیگری که داده شده است و ایشان آن را ذکر نکرده است، این است که این حدیث را مرحوم شـیخ در استبصار هم نقل کرده است و در آنجا این اضـطرابی که در نقل تهذیب هست، وجود ندارد؛ چون عبارت صدر این است که: «ربما غمّ علینا فی شهر رمضان» که مقصود این می شود که ماه رمضان است، هوا ابری شـده است و هلال شوّال هنوز دیده نشده است و ما نمی دانیم که چه باید بکنیم.

ص: ۳۱۸

یک معنای دیگری هم ممکن است برای روایت بکنیم که حتی بنابر نقل تهذیب هم مشکلی نباشد و آن این است که با دیده شدن هلال در شب اول ماه رمضان به جهت اینکه اول ماه رمضان در این صورت معین می شود، در صورت شک در آخر ماه رمضان و اول شوّال به کار می آید؛ چون روز بیست و نهم و سی ام ماه رمضان مشخص می شود، و قهراً فردای روز سی ام می شود ماه شوّال. و اما در صورتی که در اول ماه رمضان هوا ابری باشد و ماه دیده نشده باشد به جهت معین نبودن روی سی ام ماه رمضان، تشخیص اول شوّال هم مشکل می شود و لذا گرفتگی آسمان در اول ماه رمضان مقدمه می شود برای اینکه ما الآن نمی دانیم که آیا این روز را روزه بگیریم یا نه.

(پاسخ به سؤال): بله با توجه به عبارت «فنری من الغد الهلال» این اضطراب متن فقط با نقل استبصار درست می شود و با این معنایی که الان گفتیم، حل نمی شود.

و در صورت تردید در اینکه کلام نقل صحیح است و اینکه در اینجا آیا نقل تهذیب صحیح است یا استبصار، اصاله الصحه که برای موارد دوران امر بین اینکه صحیح هست یا فاسد، جاری می شود، در اینجا می آید و حکم می کند که شخص ضابط که عمداً خلاف را نقل نمی کند و اینکه اشتباه برای شخص ضابط شده باشد، اصل عدم است و لذا ما باید همان نقل استبصار را مقدم بداریم.

۳ــ روایت جرّاح مدائنی: قال ابوعبدالله علیه السلام: «من رای هلال شوّال نهارا فی رمضان فلیتمّ صومه» این روایت می گوید اگر هلال ماه شوال را در روز ماه رمضان ببیند باید روزه اش را کامل کند. و اطلاق هم دارد شامل دیدن هلال در بعد از ظهر هم می شود. با اینکه ممکن است که قبل از غروب هلال ماه دیده شود و با چنین رؤیتی که در خیلی از مواقع پیش می آید، ماه هم اثبات می شود. و لذا این اطلاق با ادله دیگر تقیید می خورد.

ص: ۳۱۹

۴ـ و المرسل عن الفقيه عن اميرالمؤمنين عليه السلام: «اذا رأيتم الهلال، او رآه ذوا عدل منكم نهارا فلاـتفطروا حتى تغرب الشمس، كان ذلك فی اول النهار او فی آخره».

این روایت هم در مورد ماه شوّال است و می گوید با دیده شدن هلال در روز ماه شوال ثابت نمی شود. ولی این روایت هم قول علامه را که این مسأله را درباره هلال رمضان پذیرفته است، نفی نمی کند.

در مقابل این روایات، روایات دیگری وجود دارد که آن روایات صریح در ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل از ظهر هستند و غیر قابل تأویل هستند و لذا عده ای طبق آنها فتوا داده اند و گفته اند که این روایاتی که ذکر شد، دارای دست انداز هستند و درست کردن آنها تکلف دارد و لذا صلاحیت معارضه با آنها را ندارند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۱۳ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) تتمه ای را در مورد مکاتبه محمد بن عیسی بیان می کنند، سپس به ذکر روایات باقیمانده درباره قول به عدم ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل از زوال می پردازند.

تتمه بحث از مکاتبه محمد بن عیسی:

به استبصاری که با نسخ معتبر آن را مقابله کرده ام، مراجعه کردم، دیدم که در نسخ معتبر «فی» ندارند و تعبیرشان عبارت از «الهلال شهر رمضان» است؛ یعنی الهلال با الف و لام است. و لذا دو احتمال در مورد این اختلاف بین نسخه تهذیب «غم علینا هلال شهر رمضان» با نسخه استبصار «غم علینا الهلال فی شهر رمضان» وجود دارد: احتمال اول: «فی» را تصحیحا اضافه کرده اند؛ با اینکه «غم علینا الهلال شهر رمضان» نیازی به این اضافه کردن «فی» ندارد؛ چون معنایش درست است؛ شهر رمضان ظرف است و به این معناست که هلال در ماه رمضان مخفی شده است و شخص نمی تواند آن را ببیند، اگر فردایش آن را ببیند چه وظیفه ای دارد؟ احتمال دوم: این اختلاف بین تهذیب «هلال» و استبصار «الهلال» که به هر تقدیر در بین آنها هست، این زیادی الف و لام را در استبصار ممکن است که تصحیحا کرده باشند و اصل روایت همانی باشد که در تهذیب «هلال شهر رمضان» بوده است.

ص: ۳۲۰

(پاسخ به سؤال): به جهت تهافتی که در بین صدر و ذیل مشاهده کرده اند، آمده اند «هلال» را «الهلال» کرده اند.

و به جهت این احتمال یعنی تصحیح اجتهادی که به طور جدی در اینجا می آید، دیگر نمی توانیم نسبت بدهیم و بگوییم که مقتضای قاعده این است که نسخه استبصار صحیح است و نسخه تهذیب باطل است. پس اگر بخواهیم این مشکل را حل کنیم

باید ببینیم که آیا می توانیم عبارت تهذیب را جوری معنا کنیم که مشکل حل بشود یا نه؟

ما دیروز به این کلام مرحوم آقای حکیم که مقصود از «هلال شهر رمضان»، هلال شوّال است، این اشکال را می کردیم که این مثل این است که از عمرو به زید تعبیر کنند و چنین کاری با هیچ عرفی مساعد نیست.

ولی می توان گفت که این تشبیه درست نیست و در اینجا از دو راه می شود گفت که مقصود از هلال در صدر عبارت، در عین حالی که هلال رمضان است، هلال ماه شوّال است: یکی اینکه «هلال شهر رمضان» از نوع اضافه به تقدیر «فی» باشد، که معنایش «الهلال فی شهر رمضان» می شود. و دوم اینکه چون هلال علاوه بر اینکه معرّف ختم ماه رمضان است، اول ماه شوال را هم نشان می دهد، پس نسبت به هر دوی از رمضان و شوّال اضافه اش درست است؛ هم هلال افطار ماه رمضان است به این معنا که ماه رمضان دیگر تمام شده و وقت افطارش است و شوّال شده است مثل اینکه یک علامت و تابلویی که در راه هایی مثل مکه و منا نصب می کنند که یک تابلو علامت اول راه است و یک تابلو علامت آخر راه و آن تابلویی که علامت آخر راه است می تواند در عین علامت آخر بودن برای آن راه، علامت برای اول یک راه دیگر باشد. پس اینجا مانند زید و عمرو نمی شود که اطلاق یکی به جای دیگری هیچ توجیه عرفی ندارد.

ص: ۳۲۱

مسامحه در کلام جواهر: مرحوم صاحب جواهر می گوید: این تعبیر به «هلال شهر رمضان» مجاز است و در اضافه مجازی ادنی مناسبتی کفایت می کند. ولی یک تسامح خیلی جدّی در کلام ایشان واقع شده است و آن اینکه: ایشان در ابتداء روایت را مطابق با نقلی از استبصار که «فی» دارد نقل می کند. و وقتی می خواهد «الهلال فی شهر رمضان» را معنا کند، این طور می گوید که معنایش این است که هلال مستور شده است و ما نمی دانیم که هلال ماه رمضان هست یا نه، ولی فردایش آن را می بینیم. حضرت می فرماید که شما آن روز را روزه بگیرید. سپس این طور نتیجه می گیرد که: پس صدر روایت دلالت می کند بر اینکه با دیده شدن هلال در روز، ماه رمضان بودن ثابت می شود. بعد می گوید: با توجه به اینکه در آخر روایت حکم به عدم ثبوت هلال با دیده شدن در روز می کند؛ اول به جهت آن علتی که ذکر می کند و دوم به جهت اینکه می فرماید باید روزه را تمام کند و افطار نکند که این دو قرینه دلالت می کنند که سؤال در ذیل در مورد هلال شوال است. پس صدر و ذیل روایت با هم منافات پیدا می کنند. تسامح ایشان این است که در بیان معنای صدر روایت نقل «فی» را که در نقلی از استبصار هست می آورد و در عین حال در بین صدر و ذیل تناقض را مطرح می کند، و اما وقتی که می آید که از تناقض جواب بدهد، در جواب نسخه تهذیب را معیار قرار می دهد و می گوید در اضافه ادنی مناسبتی کافی است؛ یعنی عبارت را که نقل می کند «الهلال فی شهر رمضان» را نقل می کند ولی در جواب از منافات صدر و ذیل عبارت «هلال شهر رمضان» را در نظر می گیرد. علاوه بر اینکه اگر نسخه «فی شهر رمضان» در نظر گرفته شود، آقایان دیگر هم گفته اند که در این صورت منافاتی بین صدر و ذیل پیش نمی آید!

به هر حال اگر این مطلب را بگوییم که با دو قرینه ــ که در جواهر هم هست ــ که یکی این است که راجع به افطار سؤال می کنـد و حضـرت می فرمایـد روزه ات را تمـام کن و دوم اینکه می فرمایـد اگر ماه تمام باشـد مانعی نـدارد که هلالی که برای اختتامش است، قبل از ظهر دیـده بشود. با این دو قرینه بگوییم که مقصود از هلال در صـدر عبارت، هلال شوال است و اضافه هم مشکلی نداشته و صحیح است، مشکلی ندارد.

استدلال به روایت اسحاق بن عمار بر عدم ثبوت هلال با رؤیت قبل الزوال:

صحیحه اسحاق بن عمـار: یکی دیگر از روایت هـای مـورد اسـتدلال برای بحث، روایت اسـحاق بن عمـار است که به نظر ما صحیحه است ولی آقای خویی آن را موثقه می دانـد. عبارتش چنین است: «قال: سألت اباعبدالله علیه السـلام عن هلال رمضان یغمّ علینا فی تسع و عشرین من شعبان فقال: لاتصمه الا أن تراه، فإن شهد اهل بلد آخر انهم رأوه فاقضه» مورد استدلال این ذیل از روایت است که می فرماید: «و اذا رأیته وسط النهار فأتمّ صومک الی اللیل».

این عبـارت «فـأتم صومـک الی اللیـل» را مرحوم شـیخ این طور معنـا می کنـد که در صـدر روایت می گویـد: بیست و نه روز گذشته است و در شب سی ام هوا ابری بوده است؛ که معلوم نیست که داخل در ماه شعبان است یا داخل در ماه رمضان است، سؤال می کنـد که فردا تکلیف چیست؟ حضـرت فرمودنـد: روزه نگیر مگر اینکه خودت مـاه را ببینی می فرمایـد: و اما اگر در وسط روز هلال را دیدید، پس روزه آن روز را تا شب ادامه بدهید. شـیخ می گوید: در اول فرمود که روزه نگیر و اما در ذیل می فرماید روزه بگیر، و جمع بین این دو به این است که مقصود حضـرت این است که به قصد رمضان روزه نگیر؛ چون او هم که سؤال می کنـد که روزه بگیریم یـا نه مرادش این است که آیـا لازم است که به حساب ماه رمضان روزه بگیریم یا نه؟ و اما در ذیـل که فرمـود روزه بگیر مقصـودش این است که به قصـد شـعبان می توانیـد بگیریـد و امـا اگر به قصـد رمضـان بخواهید بگیریـد، طبق روایت های دیگر ممنوع است. و با این معنایی که شـیخ کردنـد، روایت ربطی به مورد بحث ما نخواهد داشت و دلالتی بر اثبات هلال با دیده شدن هلال در روز نمی کند.

ص: ۳۲۳

ولی مرحوم آقای خویی معنایی دیگری می کند و می گوید: صدر روایت یک مورد را می گوید و ذیل روایت مورد دیگری را می گوید؛ ذیل روایت در مورد این است که اگر آخر ماه است و ماه را در وسط نهار دیدیم آیا آن را افطار کنیم یا نه؟ حضرت می فرمایند که این روزه را تمام کنید. و مراد از وسط النهار هم به بیانی که بعضی استدلال کرده اند یعنی قبل از زوال؛ چرا که نهار از طلوع فجر شروع می شود. پس این راجع به شوّال است.

اشکال: روایت اگر در معنایی که شیخ می گویند اظهر از معنایی که آقای خویی می گوید نباشد، ابعد از آن نیست.

و احتمال سومی که برای روایت هست ـ اگر چه احتمال بعیدی است ـ این است که مراد از «لاتصمه» این باشد که واجب نیست بیاورید؛ چون سؤالی هم که در مسأله هست همین است که حالا که بیست و نه روز تمام شده است و احتمال این هست که ماه رمضان باشد. باید روزه بگیریم یا نه؟ حضرت می فرمایند: نگیر؛ یعنی واجب نیست. و این معمول است که گاهی می گویند بگیر یعنی مجاز است گرفتن آن که اصطلاحاً در اینجا امر در جایی است که توهم حظر هست و سؤال از رخصت فعل است که امر در این صورت دلالت بر جواز فعل می کند و گاهی هم آن طرفش هست که نهی در جایی است که سؤال از رخصت در ترک است که در این صورت دلالت بر جواز ترک می کند. پس این هم محتمل است که «لاتصمه» به معنای لایجب صیامه باشد. و اما مقصود از ذیل روایت این می شود که حالا اگر آمدی مشغول صوم شدی دیگر آن را رها نکن و ناقص رها نکن، کما اینکه در بعضی از روایات هم هست که تصریح شده است که دیگر تمام کنید آن را، منتها آن در مورد بعد از عصر بوده است.

کما اینکه در بعضی از روایات هم هست که در مورد سؤال آمده در روایت اسحاق بن عمار، علاوه بر اینکه نهی از آن نشده است و «لاتصمه» نیست بلکه امر هم شده است که آن را بگیرد و این هم قرینه می شود که «لاتصمه» در روایت اسحاق بن عمار یعنی واجب نیست، کما اینکه امر آمده در این روایت هم که متنش را نقل می کنیم به معنای استحباب است و آن روایت هارون بن خارجه است؛ البته این احتمال هست که واسطه ای بعد از هارون باید باشد؛ چون همین مضمون از روایت به واسطه ربیع بن ولاد هم از امام علیه السلام نقل شده است و اما متن روایت هارون بن خارجه چنین است: «قال: قال ابوعبدالله علیه السلام: مدّ شعبان تسعا و عشرین یوما فان کانت متغیمه فأصبح صائماً و ان کانت مصحیه و تبصرته و لم ترشیئا فاصبح مفطرا». که حضرت در اینجا می فرماید که اگر هوا ابری بود که نتوانستید تشخیص بدهید که آیا هنوز جزو ماه شعبان است یا نه، استحباب دارد که روزه بگیرید.

بنابراین: این احتمال هم در کار هست و لذا دلالت این روایت در مورد بحث و اینکه با رؤیت قبل از ظهر ثابت نمی شود، حتی راجع به هلال شوال هم مشکوک است.

روایت جراح مدائنی: یکی هم روایت جراح مدائنی است که در باب چهارم از جامع الاحادیث هست و متنش چنین است: «قال: قال ابوعبدالله علیه السلام من رأی هلال شوّال بالنهار فی رمضان فلیتمّ صومه» می گویند: از این روایت هم استفاده می شود که اگر هلال شوال را در روز ببیند، حتی اگر در قبل از ظهر هم دیده باشد، هلال شوال ثابت نمی شود و باید روزه اش را تمام کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

سه شنبه ۱۴ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) روایات و ادله دو طرف قائل به ثبوت هلال با رؤیت قبل الزوال و نافی آن را مورد بررسی تحقیقی قرار داده و قول به ثبوت را اثبات می نمایند.

بررسی روایات مورد استدلال برای عدم ثبوت هلال با رؤیت قبل الزوال:

جواب از استدلال به روایت اسحاق بن عمار:

متن روایت این بود: «عن اسحاق بن عمار قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن هلال رمضان یغم علینا فی تسع و عشرین من شعبان؟ فقال: لاتصمه الا ان تراه و ان شهد اهل بلد آخر انهم رأوه فاقضه و اذا رأیته وسط النهار فأتم صومک الی اللیل».

در این روایت سه معنا را احتمال دادیم؛ که یکی را مرحوم شیخ گفته اند و دومی را مرحوم آقای خویی ذکر کرده اند و معنای سوم را ما بیان نمودیم و استدلال به روایت برای قول به ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل الزوال، متوقف بر احراز ظهور روایت در معنایی است که آقای خویی احتمال داده اند، در حالی که احتمال مذکور از احتمال های دیگر ضعیف تر است و آن احتمال این بود که صدر روایت راجع به یوم الشک آخر شعبان و پس از بیست و نهم و درباره هلال ماه رمضان است و اما ذیل روایت درباره آخر رمضان و هلال شوّال است؛ که در این صورت ذیل روایت دلالت بر وجوب بناء بر اول شوّال بودن روزی که هلال در آن قبل از ظهر دیده بشود، می کند. و من دیروز در دو جلسه که جمعیت زیادی بودند احتمالی را که آقای خویی گفته اند در مرتبه اول بدون ذکر نام ایشان مطرح کردم تا ببینم که طبعاً چه می گویند. همگی آن احتمال را نفی کردند و در مرتبه دوم با ذکر نام ایشان آن را مطرح کردم، همگی تعجب کردند که ایشان چرا چنین احتمالی داده است!

ص: ۳۲۶

خلاصه: احتمالی که مرحوم آقای خویی داده اند و استدلال به روایت برای اثبات هلال متوقف بر آن احتمال است، بسیار بعید است و به ذهن عرفی متعارف نمی آید.

استدلال به روایت مذکور بر خلاف قول به ثبوت هلال: و بلکه به نظر ما این روایت مؤیّد ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل الزوال است؛ چرا که دو احتمال دیگر در معنای روایت هست که یکی احتمالی است که مرحوم شیخ می دهند که این بود که «لاتصمه» به معنای نهی از روزه گرفتن به قصد رمضان است و مقصود از اینکه اگر در وسط روز ماه را دیدید روزه را تمام کنید این است که به قصد شعبان اگر بگیرید اشکالی ندارد و استحباب دارد و مؤید این احتمال شیخ بعضی از روایات است که حضرت می فرمایند «امرنا» که در ماه شعبان به نیت شعبان بگیرید و «نهینا» که در آن به نیت ماه رمضان بگیرید. و البته طبق این احتمال ربطی به مورد بحث ما ندارد و اما احتمالی که ما گفتیم این بود که «لاتصمه» در شبهه وجوبیه و توهم وجوب

وارد شده است و به معنای عدم وجوب گرفتن آن می شود، مانند ورود امر در جایی که توهم حرمت هست که به معنای جواز و رخصت فعل می شود. و مؤید احتمالی که ما می دهیم ذیلی است که در همین روایت می فرماید «و ان شهر اهل بلد آخر انهم رأوه فاقضه»؛ یعنی اگر اهل بلد دیگری شهادت دادند که ماه را دیده اند آن وقت قضایش را به جا بیاور؛ چرا که اگر احتمال وجوبش مطرح باشد، چنین ذیلی مناسبت دارد؛ که بفرماید که اگر وجوب با شهادت ثابت شد قضایش را به جا آورید و اما اگر نهی از انجام به قصد رمضان باشد ــ که شیخ می گوید ــ چنین ذیلی مناسبت با آن ندارد؛ که حضرت بفرماید که حرام است که شما به قصد ماه رمضان بجا بیاورید و اما اگر دیگران به جا آوردند شما قضاء آن را بجا بیاورید و به عبارت دیگر: حکم به قضاء در جایی است که ترک شده باشد و این با بیان عدم وجوب مناسبت دارد نه با بیان عدم انجام به قصد رمضان که مرحوم شیخ می گوید؛ چرا که مگر به جا آوردن صوم ملازم با به قصد رمضان بودن است تا اینکه چنین تفریعی بشود که اگر بعداً ثابت شد قضاء نمایید. و وقتی که احتمالی که ما گفتیم مقصود از روایت باشد، عبارت ذیل روایت که می فرماید «و اذا رأیته وسط النهار فأتمّ صومک الی اللیل» معنایش این می شود که حالا ـ اگر کسی چنین روزی را که توهم وجوب صوم بوده است، بیاید روزه بگیرد و در وسط روز هلال را ببیند، در این صورت واجب است که آن روزه را به اتمام برساند؛ یعنی ظاهر اینکه حضرت می فرمایند که «فاتمّ صومک» امر وجوبی است، مثل خیلی جاهای دیگر که می گویند قضاء روزه را تا قبل از ظهر مجاز هستید که افطار نمایید و اما اگر بعد از ظهر شد، باید آن را به اتمام برسانید؛ که ظاهرش این می شود که اگر چه در اول، الزامی نبود ولی با عروض چنین وضعی، باید به اتمام رسانده شود و مانند صوم اعتکاف که تا دو روز الزامی نیست ولی پس از دو روز، صوم روز سوم واجب است که انجام بشود.

ص: ۳۲۷

خلاصه: طبق احتمالی که ما استظهار کردیم ذیل این روایت دلیل برای قول مقابل مستدلین به این روایت می شود و دلالت می کند بر اینکه اگر در یوم الشک ماه رمضان هلال ماه قبل از ظهر دیده بشود، اثبات می شود که آن روز جزء ماه رمضان است. پس این روایت از مؤیدات قول سید مرتضی می شود که حکم می کند به اینکه با رؤیت هلال در قبل از زوال، اول ماه ثابت می شود.

(پاسخ به سؤال): آقایان گفته اند که «وسط النهار» قبل از زوال را می گیرد ممکن است که مقصود از آن معنای اطلاقی وسط النهار باشد که اواسط عرفی است، همان طور که وقتی می گویند در وسط روز فلان قضیه اتفاق افتاد، متعارف استعمالاتش این نیست که یک دقیقه هم این طرف و آن طرف تر نباشد؛ لذا اگر یک مقداری این طرف و یا آن طرف باشد، باز هم وسط متعارف معمول اطلاق می شود.

جواب از استدلال به روایت جراح مدائنی:

متن روایت جراح مدائنی: «قال: قال ابوعبدالله علیه السلام: من رای هلال شوّال بنهار فی شهر رمضان فلیتمّ صومه».

این روایت هم از نظر سندی مورد اشکال است و هم از حیث دلالت: اما سند روایت: در سند این روایت قاسم بن سلیمان و جراح مدائنی واقع شده اند که هیچ کدامشان توثیقی ندارند. آقای خویی خواسته اند که ایشان را از جهت وقوع آنها در اسناد کامل الزیارات توثیق نمایند ولی خود ایشان هم بعداً از این مبنا برگشته اند.

(پاسخ به سؤال): بله قاسم بن سلیمان را ممکن است به جهت اینکه نضر بن سوید که ثقه جلیل القدری است و کتاب او را روایت نموده است و این علامت اعتماد این ثقه صحیح الحدیث درباره او است، حکم به اعتبارش بکنیم ولی جراح مدائنی این طور نیست. و اما اینکه قاسم بن سلیمان از جراح مدائنی روایات زیادی دارد، کفایت برای اعتماد به او نمی کند و روایات زیاد هم غیر از این است که سرتاسر یک کتابی را از او روایت کرده باشد.

ص: ۳۲۸

و اما دلالت روایت: بر فرض که ما روایت را معتبر بـدانیم، مدلول این روایت هیچ منافاتی با روایاتی که رؤیت هلال در قبل از زوال را دلیـل بر تحقق روز اول شوّال قرار داده انـد نـدارد؛ چرا که مفروض در روایت این است که «فی شـهر رمضـان» در ماه رمضان هسـتند و تردیدی در این جهت وجود ندارد؛ به طور مقطوع فرض شده است که ماه رمضان است، منتها هلال شوّال را در آن دیـده انـد، حضـرت می فرماینـد در چنین صورتی بایـد روزه اش را تمام نمایـد. و این هیـچ منافاتی با این ندارد که در روایـات دیگری بگوینـد که اگر در یوم الشـک هلال را قبل از زوال دیدنـد، حکم به روز اول شوّال بودن آن روز می شود. و اینکه در ماه رمضان هلال شوال دیده شود، خود آقای خویی هم این را قبول دارد که در اواخر روز نیم ساعت به غروب مانده پیش می آید که هلال ماه شوال دیده شود.

خلاـصه: این روایت هیـچ منافـاتی بـا روایات مقابلش نـدارد تا اینکه اطلاق و تقییـدی در بین آنها باشـد؛ کما اینکه بعضـی از آقایـان خواسـته انـد که در بین آنهـا از راه اطلاـق و تقییـد جمع نماینـد. پس این روایت به هیـچ وجه دالّ بر مطلوب مسـتدلین نیست.

جواب از استدلال به مکاتبه محمد بن عیسی:

متن روایت: «قال: کتبت الیه علیه السلام» این مکاتبه هم از حضرت هادی علیه السلام است «جعلت فداک ربما غمّ علینا الهلال فی شـهر رمضـان فیری من الغـد الهلاـل قبـل الزوال و ربمـا رأینـاه بعـد الزوال فتری ان نفطر قبل الزوال اذا رأیناه ام لا؟ و کیف تامرنی فی ذلک؟ فکتب علیه السلام: تتمّ الی اللیل فانه ان کان تامّا رئی قبل الزوال».

این روایت هم از جهت سند و هم از نظر دلالت مورد اشکال است: اما سند روایت: در سندش محمد بن جعفر واقع شده است و مقصود از آن محمد بن جعفر بن احمد بن بطه قمی است که توثیقی ندارد و می گویند تساهل در نقل حدیثش زیاد بوده است، خلط در کلماتش زیاد است و در فهرست کتبی که نوشته است غلط زیاد است، علاوه بر اینکه ابن ولید هم او را تضعیف نموده و صریحاً او را «ضعیف» خوانده است و لذا سند روایت معتبر نیست. بله سایر اشخاص واقع در سند معتبر هستند که عبارتند از: علی بن حاتم که علی بن ابی سهل، علی بن حاتم قزوینی است و ثقه است. محمد بن احمد بن یحیی اشعری که او هم ثقه است و محمد بن عیسی هم همان عبیدی است که ثقه است و طبق تحقیق مشتهر بین متأخرین شاید حرفی هم در موردش نباشد، اگر چه در بین گذشتگان محل حرف بوده است. به هر حال سند روایت معتبر نیست.

و اما دلالت روایت: با صرف نظر از سؤالی که باید از اهل نجوم درباره ذیل روایت بشود، دو احتمال در مقصود از روایت وجود دارد که بنابر احتمال اول دلالتاً روایت بر مورد استدلال ثابت می شود و اما بنابر احتمال دیگر چنین معنایی ثابت نمی شود: اما احتمال اول همان معنایی بود که مرحوم صاحب جواهر می گفت و آن اینکه مقصود از هلال رمضان، هلال شوال است و در اضافه ادنی مناسبتی کفایت می کند. و من دیدم که این را بعضی از متقدمین بر عصر صاحب جواهر هم دارند و چنین تعبیر کرده اند که عند الاضافه ادنی المناسبه کفایت می کند و ممکن است که مقصود هلال شوال باشد. و مؤیدش هم عبارت «فتری ان نفطر» در روایت است. و طبق این احتمال شخص سؤال می کند که اگر در آخر رمضان، هلال شوال قبل از زوال دیده شود چه وظیفه ای داریم؟ حضرت می فرماید که باید روزه ات را تمام کنی و رؤیت قبل از زوال فایده ای ندارد و هلال شوال را اثبات نمی کند. پس با این احتمال این روایت دلالت بر عدم ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل از زوال می کند و معارض با روایات طرف مقابل می شود.

و اما احتمال دیگر این است که مقصود از هلال رمضان، همان هلال رمضان باشد یعنی بیست و نه روز از شعبان گذشته است و هلال مستور است و روز سی ام روز شک است و از حضرت وظیفه را می پرسد که اگر در چنین روزی ماه را قبل از زوال دیدیم چه کنیم؟ حضرت می فرمایند: اگر قبل از ظهر بود حکم به رمضان بودن آن می شود و باید روزه را اتمام نمایید. پس با این احتمال این روایت هم دلالتش مطابق با روایات طرف مقابل می شود. و اما عبارت «فتری ان نفطر» هم منافاتی با این احتمال ندارد؛ چون خود شخص فرض کرده است که شب ابری بوده است و ما هم روزش را که یوم الشک است روزه گرفته ایم، و روزه گرفتن در یوم الشک آخر شعبان هم امر غیر متعارفی نیست تا بگوییم چرا حضرت حرف او را حمل بر آن کرد، علاوه بر اینکه خود سائل مسأله روزه بودن را آورده است و گفته است که وقتی ما در وسط روز هستیم اگر ماه را ببینیم تکلیف چیست؟ آیا می توانیم افطار بکنیم؟ حضرت می فرماید در این صورت باید روزه آن روز را کامل کنید.

(پاسخ به سؤال): این را باید از اهول نجوم و متخصصین آن بپرسیم که دیده شدن ماه در قبل از ظهر در سی ام ماه چطور است؟

خلاصه: این روایت علاوه بر ضعف در سند، از حیث دلالت هم در دلالتش چنین شبهه ای هست. و لذا این روایت هم ولو از جهت دلالت در مقابل روایات طرف دیگر باشد، از حیث سند قابل اعتماد نیست تا اینکه معارضه ای با آنها بکند.

استدلال شیخ به آیات و روایات «صم للرؤیه و افطر للرؤیه»:

و اینکه قائلین به عدم اعتبار رؤیت قبل الزوال فتوای به این قول داده اند عمده اعتمادشان به آیات و روایات «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» است و لذا مرحوم شیخ می گوید: قرآن می گوید که خداوند هلال را معیار قرار داده است و به همین جهت اگر روایات صحیح السند هم در مقابل آیات باشند ما آنها را قبول نمی کنیم.

اشکال: مرحوم شیخ و امثال ایشان خیال کرده اند که آیات در اینکه رؤیت هلال باید در شب باشد، صراحت یا ظهور خیلی معتنابهی دارند و لذا روایات مقابل آیات را رد کرده اند و الا اگر ما دلالت آیات را تمام ندانیم، آیا می توان به روایاتی که مورد بررسی قرار دادیم برای استدلال بر عدم اعتبار رؤیت در قبل از ظهر تمسک نمود؟ با اینکه دلیل تامی در بین آنها نبود!

ذکر روایات مورد استدلال برای اعتبار رؤیت هلال قبل الزوال:

در مقابل روایاتی که روشن شد که نه تنها دلیل تامی بر قول به عدم اعتبار رؤیت هلال در قبل از زوال نیستند بلکه بعضی از آنها مثل روایت اسحاق بن عمار، کمک برای قول سید مرتضی است، دو روایت معتبر وجود دارد که کلام سید مرتضی را اثبات می کنند:

۱_ صحیحه یا موثقه عبیدبن زراره و عبدالله بن بکیر: این روایت یا موثقه است که این در صورتی است که حسن بن علی بن فضال را فطحی بدانیم و یا صحیحه است که این در صورتی است که آن طوری که نجاشی نقل می کند قائل به رجوع او از فطحیت در آخر عمر بشویم. «قالا: قال ابوعبدالله علیه السلام: اذا روی الهلال قبل الزوال فذلک الیوم من شوّال و اذا رؤی بعد الزوال فذلک الیوم من شهر رمضان».

این روایت صریح است و ماه شوال را نام برده است.

۲ـ صحیحه حماد بن عثمان: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: اذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو للیله الماضیه و اذا رأوه بعد الزوال فهو للیله المستقبله».

که این روایت در مورد تمامی ماه ها این دلالت را دارد که اگر قبل از زوال هلال دیده شود مربوط به شب گذشته است؛ کأنه هوا ابری بوده است مردم هلال را ندیده اند، حالا که زائل شده است، آن را می بینند. و اگر بعد از زوال دیده شود مربوط به شب آینده است.

جواب شیخ از این دو روایت:

«قال الشیخ فی التهذیب: فهذان الخبران لایصح الاعتراض بهما علی ظاهر القرآن والاخبار المتواتره؛ لانهما غیر معلومین» یعنی ما قطع به صدور آنها نداریم «و ما یکون هذا حکمه لایجب المصیر الیه» یعنی یک چیزی که مخالف با قرآن و اخبار متواتر «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» هستند، قابل اخذ نیستند «مع أنهما لوصحّا» یعنی اگر هم مشکلی نداشتند و احتمال صدورشان از امام باشد «لجاز ان یکون المراد بهما اذا شهد برؤیته قبل الزوال شاهدان من خارج البلد» ممکن است مراد از آنها صورتی باشد که دو شاهد از خارج بلد بیایند و قبل از زوال شهادت به رؤیت هلال در شب گذشته بدهند.

خلاصه: فعلاً به حسب ادله ای که در دست ما است همین قولی که سید مرتضی قائل است و شذوذی هم ندارد و حتی مخالف شهرت هم نمی شود آن را گفت و بلکه باید بگوییم که در این مسأله «قولان مشهوران» است در مقابل قول علامه که بین اول ماه رمضان و آخر آن فرق می گذارد و وجه کلام او هم وجه معتنابهی نیست. بله قول شیخ أشهر از قول سید مرتضی است.

ص: ۳۳۳

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

چهارشنبه ۱۵ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) ابتداء به جواب از صحیحه محمد بن قیس درباره عدم ثبوت هلال با رؤیت در قبل الزوال پرداخته و سپس عدم شذوذ قول به ثبوت را بیان می کنند و در انتهاء با توضیح عبارت عروه بحث از أماریت تطوّق در شب دوم و دیده شدن سایه در شب سوم را مطرح می کنند.

جواب از استدلال به صحیحه محمد بن قیس:

متن روایت:

«محمد بن قیس عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال امیرالمؤمنین علیه السلام قال: اذا رأیتم الهلال فأفطروا او شهد علیه عدول من المسلمین و ان لم تروا الهلال الا من وسط النهار او آخره فأتموا الصیام الی اللیل»

.

به این روایت هم استدلال شده بود که در مورد افطار در ماه شوّال حضرت می فرماید اگر هلال دیده نشود مگر از وسط روز یا آخر روز روزه را باید به اتمام برسانید؛ یعنی ماه شوّال با رؤیت در وسط نهار که با توجه به محاسبه روز از طلوع فجر مقداری قبل از زوال می شود، ثابت نمی شود.

جواب آقای خویی:

ایشان چنین جواب می دهند که وسط النهار قبل از زوال نمی شود؛ چرا که به حسب عرف و استعمالات روایات وسط النهار عبارت از همان زوال است؛ چون نهار را از طلوع فجر حساب نمی کنند بلکه از طلوع شمس حساب می کنند و لذا نصف النهار همان زوال می شود و در روایات ما هم نصف النهار به زوال اطلاق شده است. بنابراین این روایت هم مدلولش منافاتی با دلالت رؤیت قبل از زوال بر ثبوت هلال ندارد؛ چون می فرماید که اگر از وسط نهار یعنی زوال یا آخر روز ماه را ببینند، هلال شوال ثابت نمی شود. و این منافات ندارد با اینکه به دلالت روایات دیگر، اگر در قبل از زوال هلال دیده شود حکم به اول شوّال بشود.

ص: ۳۳۴

اشکال:

بر این جواب ایشان ممکن است چنین اشکال بشود که بله اگر فقط نصف النهار را گفته بودند، مشکلی نداشت که مقصود از

وسط النهار معنای دقیّ آن یعنی زوال باشد ولی با توجه به اینکه در مقابل آن آخر نهار را قرار داده اند و نمی شود که وسط و آخر را بگویند ولی بین آن دو را متعرض نشده باشند، لذا مقصود از وسط و آخر باید معنای وسیع تری باشد که شامل دو ثلث از روز بشود و با این حساب پس اگر مقداری قبل از زوال هم ماه دیده شود، طبق این روایت نباید حکم به شوّال بشود، پس این روایت در مقابل روایاتی که رؤیت قبل از هلال را مثبت شوّال می دانند، دلالت بر عدم ثبوت می کند.

بله، اولاً:

بر این معنا می توان چنین اشکال نمود که اینکه حضرت برای دو ثلث از روز چنین حکمی نموده است دارای این مفهوم می شود که اگر در ثلث اول روز هلال دیده شود، باید حکم به ثبوت شوّال نمود. مگر اینکه کسی این ادعا را بکند که ذکر خصوص ثلث وسط و ثلث آخر برای این است که این را برساند که در ثلث اول اصلاً رؤیت هلال نمی تواند

ص۱۵۶۲

واقع بشود، ولی این ادعاء مخالف با روایات صحیحی است که در صورت رؤیت هلال در قبل از زوال حکم به ثبوت شوّال کرده اند.

و ثانیاً:

این دلالتی که در این روایت گفته شد ممکن است با توجه به روایات صحیحی که در بین قبل از زوال و بعد از زوال فرق گذاشته اند و در قبل از زوال حکم به ثبوت اول ماه کرده اند، بر این معنا حمل شود که مقصود از وسط قسمت بعد از زوال است. پس امکان جمع هست.

ص: ۳۳۵

توضیح بیشتر عدم شذوذ قول مختار:

عده ای به تخیّل شذوذ قول به ثبوت هلال با رؤیت در قبل الزوال، آمده اند از جمعی که باید بالطبع در بین ادله بکنند اعراض نموده انـد که مبتلای به خرق اجماع و قول شاذ و شبیه به فقـد جدیـد نشونـد، در حالی که اگر تتبع کاملی انجام می شد شاید خیلی هایشان بدین گونه فتوا نمی دادند!

مرحوم صاحب جواهر گفته است که در این مسأله فقط مرحوم سید مرتضـی در ناصریات فتوای مخالف داده است اما بعداً در کتـاب های دیگرش از این حرف خود عـدول کرده است. مرحوم آقای حکیم هم به تبع جواهر دارد که فقط سـید مرتضـی به این فتوا داده است، آن هم فقط در کتاب ناصـریات نه در سایر کتاب هایش؛ البته مرحوم آقای حکیم تعبیر به عـدول نمی کند ولی کأنه می خواهد بگوید که این فتوای او مخالف با دیگر کتاب های او است.

در حالی که اولاً:

سید مرتضی در میافارقیات هم همین قول را قائل شده است و ثانیاً:

در کتاب های دیگرش اصلاً مسأله را عنوان نکرده است، نه اینکه عنوان نموده و بر خلاف دو کتاب مذکور فتوا داده باشد!

و قبلاً گفتیم که کلینی در کافی و صـدوق هم در مقنع و فقیه با توضـیحی که گذشت همین فتوایشان است. و از جمله کلماتی که حاکی از عدم شاذّ بودن قول به ثبوت است عبارت شیخ طوسی در خلاف است؛ چرا که ایشان تعبیرشان این است که «قوم من اصحابنا» قائل به ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل از زوال شده اند.

بله در همـان مسـأله ایشـان ادعـای اجمـاع بر قول به عـدم ثبوت می کنـد، ولی وجه این گونه ادعـای اجماعات که در کلام او فراوان است و در غنیه ابن زهره هم از همین قبیـل است _ همـان طوری که سابقـاً هم گفته ایم _ این است که ایشـان اتفاق بر کبریـات را اجماع بر نتایـج حساب می کننـد و مثلاً در اینجا با توجه به روایات متواتره «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» و اینکه صوم هم از طلوع فجر می شود، پس بایـد رؤیت در قبل از آن بشود و کسـی نمی تواند این روایات متواتره را انکار نماید. نتیجه می گیرند که همه این را قبول خواهند داشت و ادعای اجماع بر آن می کنند. کما اینکه مرحوم سـید مرتضـی هم در ناصـریات بر مختار خودش دعوای اجماع نموده است و آن هم از همان باب اجماع بر کبریات است که اشاره شد.

ص: ۳۳۶

و تعجب از علامه حلی است که با اینکه متأخرین تقریباً روشـشان این طور نیست، ولی ایشان در تـذکره بر قول به عـدم ثبوت، دعوای اجماع کرده است و اصـلاً نقل خلاف نکرده است و در منتهی هم دعوای شـهرت نموده و مخالف را شاذّ خوانده است و مثـل اینکـه تعـبیرش این است که این قـول از شـواذی حکـایت شـده است که «لانعرفهم»؛ یعنی مـا نمی دانیم که آن شـاذّها کیستند. با اینکه مخالف روشنی مثل سید مرتضی در ناصریات هست و خود علامه هم ظاهراً در مختلف یا غیر آن، این را نقل کرده است. و حـلّ این اختلاف در کتاب های علامه به این است که کتاب مختلف علامه از کتبی است که در اواخر در سـنه ۷۰۸ آن را نوشته است ولی تألیف منتهی در ۶۸۳ بوده است؛ یعنی کتاب های اوایل ایشان تتبع کاملی نداشته است.

ص۱۵۶۳

(پاسخ به سؤال)

روایت جراح مـدائنی را گفتیم که از نظر دلالـت مورد اشـکال است و مفـادش این است که روز رمضـان بودنش ثابت است و سؤال از این است که اگر ماه شوال در آن دیـده شود روزه اش را کامل کند یا نه و این مشابهاتش زیاد است: مثل مسافری که قسمت اعظم روز را در سفر بوده است و الان حاضر شده است، می پرسد آیا بقیه را بگیرد یا نه؟ و یا در اول حاضر بوده است و بعد مسافر شده است بگیرد یا نگیرد؟ و یا در آخر وقت حیض دیده است، آیا آن را بگیرد یا نه؟ و شاید بعضـی هم فتوا داده باشـند که آن روز را بایـد بگیرد. یـک فرض هم این است که بـا فرض اینکه امروز روز رمضان است و روزه گرفته است، اگر مـاه دیـده شود چه حکمی دارد؟ پس این امکـان دارد و قابل سؤال است. پس این روایت نقض نمی شود به روایات صـحیحی که می گویند: اگر ماه در قبل از ظهر دیده شد، مربوط به شب گذشته بوده است و مربوط به روز بعدی نیست.

ص: ۳۳۷

در مورد جراح مدائنی هم اگر چه روایاتش زیاد نیست ولی به جهت اینکه در مورد کتابش گفته اند که «رواه جماعه» این علامت اعتماد به اوست یعنی می خواهد بگوید که اشخاص متعددی به کتب او اعتماد کرده اند. بله اگر یک نفر کتاب او را روایت کرده بود، ما نمی توانستیم حکم به اعتبار او بکنیم مگر اینکه آن یک نفر جزو معاریف درجه اول باشد. و اما وقتی تعبیر به جماعت شده است، کفایت می کند. مثل اینکه یک قضیه را ممکن است که قول یک نفر ثابت نکند و اما اگر بگویند که این مستفیض است و جماعتی آن را نقل کرده اند، برای اعتبار آن کفایت می کند.

(پاسخ به سؤال)

ظاهر روایت این است که کسی ماه را در رمضان واقعی دیده است و وجهی ندارد که آن را حمل بر معنای دیگری بکنیم؛ وقتی بگوید که در رمضان کسی غذا خورده است حکمش چیست؟ این معنایش این است که منجزّ است که رمضان است و حمل بر معنای دیگر در صورتی است که ناچار باشیم. در اینجا هم امام علیه السلام می فرمایند که اگر کسی هلال شوال را در نهار ماه رمضان ببیند باید روزه اش را تمام نماید. و ما وجهی ندارد که مقصود از آن را تخیّل رمضان بگیریم.

خلاصه:

مقتضای جمع بین ادله عبارت از ثبوت هلال با رؤیت آن در قبل الزوال است و این قول، شذوذی هم ندارد و لذا باید به آن ملتزم بشویم.

عبارت عروه:

«ولابغیر ذلک مما یفید الظن ولو کان قویّا الا للاسیر و المحبوس»

ص: ۳۳۸

.

توضیح:

در اینجا مرحوم سید بعضی از مسائلی را که در کتب سلف مورد بحث قرار گرفته است، بحث نکرده است و به طور کلی با عبارت «ولابغیر ذلک مما یفید الظن»

عموم آنها را نفی کرده است. و در عبارت «ولو کان قویّاً» باید بگوییم به شرط این که قوت به حدی باشد که به اطمینان که علم عرفی است نرسد و الا ـ اطمینان حجت عقلایی است و دلیلی بر رد آن نداریم و ظنونی که در روایات از اخذ به آنها در مسأله اثبات هلال نهی شده است، علم عقلایی و اطمینان را شامل نمی شود. و «الا للاسیر و المحبوس» یعنی در مورد اسیر و محبوس ظن کفایت می کند که بحث از آن خواهد آمد.

بحث از حکم تطوّق هلال و افتادن سایه:

یکی از مسائلی که در کتب سلف بحث شده است ولی مرحوم سید فقط به نحو عموم آنها را نفی نموده است و به طور خصوص متعرض آنها نشده است عبارت از این است که اگر ماه به طور مطوّق دیده شود؛ یعنی به صورت دائره وار، تمام دایره و محیط اطرافش نور باشد نه اینکه یک تکه اش نور باشد و بقیه اش نور نداشته باشد، آیا این علامت این است که شب دوم است؟ و همین طور اگر کسی سایه خودش را دید که افتاده است آیا این علامت این است که سوم ماه است؟

ص۱۵۶۴

مشهور ما بین امامیه گفته اند:

اماره بودن اینها برای شب دوم و سوم بودن ثابت نیست؛ بله ظن آور شاید باشند اما جزو ظنونی هستند که ردع شده اند؛ چرا که در خود روایات می گوید: نباید عمل به ظن بشود؛ کأنه به مفاد اینها علم عرفی وجود ندارد تا اینکه اثبات بشوند و ادله نهی از عمل به ظن در مورد صوم و افطار، رادع از آنها هستند.

ص: ۳۳۹

بله مرحوم صدوق قائل به کفایت تطوّق شده است و دیدن سایه را هم علامت سوم ماه دانسته است و این را در مقنع، هدایه و فقیه دارد و در فقیه روایتش را نقل کرده است؛ که ظاهرش این است که فتوا هم به آن می دهد. مرحوم کلینی هم این روایت را نقل کرده است؛ که ظاهرش این است که می خواهد به آن فتوا بدهد. مرحوم شیخ طوسی هم این روایت را طرح ننموده است و به آن اخذ کرده است؛ منتها گفته است که اگر شب قبل ابری باشد و در شب دوم، ماه به صورت مطوّق دیده بشود، اماره شرعی بر این است که شب گذشته شب اول بوده است و اما اگر هوا در شب قبلی صاف بوده باشد، مطوق بودن در شب بعدی علامت شب دوم نمی شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۱۸ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

حضرت استاد (مدظله) در این جلسه بحث از حکم تطوق را به طور کامل مورد بررسی قرار می دهند.

ادامه بحث از حکم رؤیت تطویقی هلال:

مستند قول به اماریت تطویق عبارت از روایت محمد بن مرازم است که متنش چنین است: «محمد بن مرازم عن ابیه عن ابی عبدالله علیه السلام قال: اذا تطوّق الهلال فهو للیلتین و اذا رایت ظلّ رأسک فیه فهو لثلاث».

اقوال در مسأله: نظر مشهور قدیما و حدیثا این است که تطویق و اینکه تمام دوره ماه را نور گرفته باشد علامت دوم ماه بودن نیست. و اما در مقابل مشهور عده ای صریحاً و یا ظاهراً حکم کرده اند که تطویق علامت دوم ماه است و قائلین عبارتند از: شیخ طوسی که پیداست که این روایت را انکار ننموده و آن را قبول کرده است. شیخ صدوق هم که در من لایحضر گفته است که چیزهایی را که به آنها فتوا می دهم نقل می کنم، این روایت را نقل کرده است. کلینی هم این را نقل کرده است و ظاهرش این است که می خواهد به آن فتوا بدهد.

ص: ۳۴۰

فاضل سبزواری در کفایه صریحاً و در ذخیره با ظاهری که شبیه به صریح است بر طبق آن فتوا داده است. گویا صاحب معالم هم میل دارد به این قائل بشود؛ چون در منتقی روایت را نقل نموده و اشکالی درباره اش نمی کند و اگر بحث فی الجمله ای هم می کند ولی ظاهرش خالی از میل به پذیرش آن نیست.

و اما بقیه فقهاء: از شیخ طوسی در مبسوط گرفته و قطب راوندی در شرح نهایه و کیدُری در اصباح الشیعه و جماعت دیگری این را انکار نموده و گفته اند که دلیل بر شب دوم نیست. عده ای هم انکار را نسبت به مشهور داده و سکوت کرده اند و نظریه خودشان را بیان نکرده اند.

بررسی جواب های داده شده از روایت محمد بن مرازم:

جواب اول: علامه در تذکره می گوید: «نمنع صحه سندها» و عین این تعبیر را ابن فهد در مهذب البارع دارد و پیداست که از تذکره تبعیت نموده است. و اما دیگران اشکال سندی نکرده اند.

اشکال: همان طوری که آقای خویی گفته است، منشأ این جواب این است که گویا ایشان فقط من لایحضر را دیده اند؛ که شیخ صدوق در آن روایت را به صورت معلق؛ یعنی اول سندش ساقط شده است، آورده است و در مشیخه فقیه هم؛ که طریق خود را به روایاتی که به صورت معلق در فقیه آورده است ذکر می کند، اسمی از طریق خود به محمد بن مرازم نبرده است. و لذا حکم به ضعیف بودن خبر کرده اند. ولی جواب این حرف این است که این روایت با سند صحیح در تهذیب و در کافی روایت شده است و هر دو سند آمده در تهذیب و کافی هیچ قابل تأمل و اشکال نیستند؛ چرا که خود محمد بن مرازم ثقه است، پدرش یعنی مرازم هم ثقه است و در تهذیب مرحوم شیخ با سندش از سعد بن عبدالله از احمد بن محمد بن یحیی و او هم از محمد بن مرازم نقل کرده است و سند شیخ هم به سعد بن عبدالله صحیح است و در کافی از ابوعلی اشعری که همان احمد بن ادریس ثقه است به طریق صحیح از محمد بن مرازم روایت کرده است.

ص: ۳۴۱

جواب دوم: محقق و عده ای دیگر گفته اند که از شرایط حجیت خبر این است که خبر ولو در حد اعلای از صحت باشد، فتوای طبق آن نباید شذوذ داشته باشد و الا آن روایت قابل استناد نیست. این را محقق در مقدمات معتبر دارد و در اینجا هم اشکال سندی نمی کند، بلکه آن را از به شاذ بودن نسبت می دهد.

اشکال: در اینجا اگر کسی مبنای آقای خویی را داشته باشد که ایشان اعراض مشهور و شاذ بودن فتوا را، موجب ضعف در روایت نمی داند. و یا اگر مبنای شهید ثانی را کسی بگوید، این جواب صحیح نخواهد بود. و مبنای شهید ثانی این است که شهرت های حادث شده بعد از شیخ طوسی ملاک نیست و آنی که ملاک برای ردّ روایت به اعراض از روایت است، شهرت قدمایی قبل از شیخ طوسی است و در اینجا چنین اعراضی ثابت نیست.

جواب سوم: برخی دیگر از باب معارضه این روایت با روایات متواتره قطعی الصدوری که حکم می کنند که اگر رؤیت بود اخذ کنید و اگر نشد اخذ نکنید، این روایت را کنار گذاشته اند؛ چرا که در تعارض بین ظنی الصدور با قطعی الصدور، ما باید به قطعی الصدور اخذ نماییم.

اشکال: ولی روایات مذکور که از قبیل «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» هستند، مربوط به روزه ادائی هستند؛ که ما حالا ـ روزه بگیریم یا نه؟ اصحاب العددی باشیم یا نه؟ در حالی که فرض بحث ما در مورد قضاء است؛ یعنی اثر اینکه با تطویق هلال در شب حکم شود به شب دوم بودن، در قضاء ظاهر می شود و در مورد قضاء این روایات منافاتی ندارند با اینکه از راه هایی حکم به قضاء ثابت بشود، کما اینکه در روایت می گوید که اگر از جای دیگری آمدند شهادت دادند که سی روز قبل ماه شعبان دیده شده است، معلوم می شود که یک روز قضاء شده است.

(پاسخ به سؤال) بزرگانی به تعارض در اینجا حکم کرده اند مثل شهید ثانی و صاحب مدارک و افرادی هم اسم نبرده اند که از چه بابت از آن اعراض کرده اند، پس ما نمی توانیم بگوییم که تمام جهات روایت تمام بوده است و چون مشهور از آن اعراض کرده اند آن را کنار گذاشته اند.

جواب چهارم: مطلبی را محقق اردبیلی دارد و احتمال می دهم که مرحوم حاج آقا رضا همدانی هم در بعضی از مباحث این را داشته باشد و آن این که اگر چه امثال «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» نصّ در مسأله نیستند که به جهت نصوصیت قابل تقیید و تخصیص نباشند، ولی این گونه از روایات که از مفهومشان استفاده می شود که شما اگر هلال را ندیدی روزه لازم نیست، اگر چه این یک اطلاقی است که اقتضاء می کند انحصار را و این را که بدون رؤیت کافی نیست و هر اطلاقی و عمومی به وسیله روایت مقید و یا مخصص که صریح هستند قابل تقیید و تخصیص است. اما اگر اطلاقات وارد شده در مقام بیان زیاد باشد و عمومات زیاد باشند، در این طور موارد، یک دانه روایت صلاحیت معارضه با اطلاقات و عمومات کثیره را ندارد؛ چرا که کنار گذاشتن اطلاق مطلقات کثیری که در مقام بیان باشند عرفی نیست و بنای عقلاء بر این نیست و وجهش این است که اصل اولی این است که کسی که سؤالی می کند، می خواهد آن را در ظرف عمل پیاده نماید، حالا اگر در یکی دو مورد نصفه کاره جواب داده شود و قیدی که دخیل است بیان نشود، این را ممکن است که انسان رفع ید بکند و اما اینکه در موارد کثیری قید بیان نشود و به جهت عنوان ثانوی گفته نشود عرفی نیست مثلاً ـ کسی سؤال کرده است که من ظهار کرده ام چه کار کنم. بگوید برو یک بنده آزاد کن؛ که با اینکه در مقام بیان بوده است و می خواهد وظیفه اش را انجام بدهد ولی عنوان ثانوی مانع بشود، شخص دیگری هم بپرسد، باز هم عنوان ثانوی مانع از بیان قید بشود و همین طور یکی دیگر بپرسد، باز هم گفته نشود، اینها عرفی نیست. در اینجا هم اطلاقات روایات زیاد است به طوری که تقیید آنها با مثل علامت بودن تطویق عرفی نیست.

ص: ۳۴۳

اشکال: البته اشکال این جواب این است که همان طوری که گفتیم روایات مثل «صم للرویه و افطر للرویه» اصلاً نسبت به قضاء اطلاق ندارند و موضوعشان در مورد صوم ادائی است و می گویند که اگر ماه را ندیدید لازم نیست روزه بگیرید و اما نسبت به قضاء اصلاً ناظر نیستند.

جواب پنجم: صاحب حدائق می گوید: ما به اطلاق روایت قضاء تمسک می کنیم که دلالت می کند بر اینکه اگر هوا ابری بود، شما استصحاب کنید و لازم نیست که روزه بگیرید، سپس اگر با بینه ثابت شد که در شهر دیگری ماه دیده شده است، آن روز را قضاء کنید. و از این روایت انحصار حکم به قضاء استفاده می شود، پس اثبات قضاء از راه تطوق، معارض با روایت قضاء می شود.

اشکال: دلالت روایت قضاء در این باره بیش از اطلاق نیست؛ یعنی اطلاقش اقتضاء می کند که منحصراً از راه بینه، حکم به قضاء بشود و اطلاق را می شود با روایت مقید مثل روایت محمد بن مرازم تقیید بزنیم و اشکالی پیش نمی آید.

این اشکال ایشان درست است، خصوصاً بنابر مبنای خود آقای خویی که بینه را به معنای مصطلح یعنی شاهدین عدلین نمی داند و آن را شامل هر دلیل و حجتی می داند.

(پاسخ به سؤال) خیر روایات قضاء مثل روایات «صم للرؤیه و افطر للرؤیه» زیاد نیستند که به معنایی که گفته شد قابل تقیید نباشند.

جواب ششم: یک مطلبی را که این را محقق اردبیلی دارد و مجلسی اول هم در روضه المتقین و در لوامع صاحبقرانی دارد این است که این روایت مضمونش مقطوع الخلاف است و منجمین هم می گویند که به طور قطع چنین است که مطوق بودن هلال ملازمه ای با شب دوم بودن ندارد و در بعضی از موارد در همان شب اول می شود که هلال مطوق باشد. و ظهور بسیار قوی هم این است که به عنوان یک امر واقعی این را فرموده است و حضرت می خواهند بفرمایند که اگر هلال به صورت مطوق دیده شد، به طور بتّی این طور است که شب دوم ماه است؛ و لذا این روایت را با توجه به موافقت با عامه، باید حمل برتقیه بکنیم و بگوییم که روایت هم صریحاً نفرموده است که بعداً آن روز را قضاء کن. و یا باید گفته شود که این یک مطلب غالبی و ظنی است که برای کسی که راهی برای یقین حاصل نشود او می تواند به این ظن اکتفاء نماید.

بله ظاهر ابتدایی روایت این است که این گفته شده است برای عمل، ولی صریح در این نیست لذا اسمی از قضاء هم نبرده است و با توجه به مخالفت مضمون آن با واقع، یا باید حمل بر تقیه شود؛ چرا که بعضی از عامه تطویق را کافی دانسته اند و یا باید حمل بر غالب و مورد عدم دسترسی به یقین بشود. این وجه به حسب ظاهر وجه خوبی است و بعید نیست که خیلی های دیگر هم به همین جهت به این روایت عمل نکرده اند، مثلاً ـ فیض با اینکه اخباری است و خیلی جاها مطابق خود روایات فتوا می دهد، اما در اینجا با اینکه روایت را صحیح السند می خواند، اما آن را قبول نکرده است.

(پاسخ به سؤال) می شود حکم ظاهری باشد و می شود که به تقیه حمل بشود؛ چون ظهورش در اینکه یک امر واقعی را می خواهد بیان بکند بعید است.

(پاسخ به سؤال) شهرت بین اهل سنت برای حمل بر تقیه لازم نیست، اگر از معاریف اهل سنت باشد و یا از آنهایی که در زمان خود معصوم مورد ابتلاء حضرت بوده اند؛ مثلاً ـ در مدینه یا در کوفه، که در این دو جا فتوای مالک و فتوای ابوحنیفه حاکم بوده است، اینها برای تقیه خیلی مؤثر است.

(پاسخ به سؤال) در هر صورت خلاف ظاهر است؛ چه حمل آن بر تقیه و چه حمل آن بر بیان به حسب غالب و این خلاف ظاهرها که در خیلی از مواقع قرینه ای هم به همراه ندارند، برای خاطر همان تقیه و امثال آن است.

(پاسخ به سؤال) حمل بر حکم ظاهری در مثل اینجا مستبعد است.

خلاصه: به جهت مخالفت مضمون این روایت با واقع و لزوم حمل آن بر تقیه و مانند آن، با این بیان جلوی استصحاب گرفته نمی شود. البته استصحاب در اینجا چون در شبهه حکمیه است و ما و همین طور آقای خویی جریان استصحاب در شبهه حکمیه را اشکال می کنیم، اما اصل برائت هست و در اینجا با این روایت با چنین مضمونی جلوی این اصل گرفته نمی شود.

(پاسخ به سؤال) این راجع به اول ماه بود و اما راجع به آخر ماه بعید نیست که به اطلاقات «افطر للرؤیه» بتوان تمسک نمود.

اشکالی به آقای خویی در مورد بحث اصحاب عدد:

بحث دیگر مسأله اصحاب عدد است که به جهت روشن بودن آن و ثابت بودنش در بین متأخرین و اهل نجوم _ که می گویند مطلب درستی نیست _ متعرض بحث از آن نمی شویم و یک وقتی از آقای واعظ زاده خراسانی شنیدم که می گفت بیرونی گفته است که این از مجعولات خطابیه است یعنی اتباع ابوالخطاب این را جعل نموده و به امام صادق علیه السلام نسبت داده اند و بعضی هم گفته اند که این را اسماعیلیه جعل کرده و نسبت داده اند. خلاصه این مطلب مسلماً مردود است. ولی در مورد قائلین به اصحاب العدد یکی مرحوم صدوق در من لایحضر و در خصال است که حکم کرده است که ماه رمضان همیشه سی روز است و کمتر از سی روز نمی شود.

آقای خویی می گوید: به شیخ مفید هم نسبت داده شده است که ایشان در بعض از رسائلش با صدوق موافقت کرده است. بعد چنین اشکال می کند که: ما نمی دانیم که در چه کتابی ایشان چنین مطلبی را گفته است؛ چون در رساله عددیه مفید که در دست است، به طوری قاطع بحث کرده است که نمی شود با این طور محکم صحبت کردن، در رساله دیگری، خلاف این را قائل شده باشد و لذا مظنون عبارت از این است که این یک تهمتی است که به مفید زده اند و ایشان چنین حرفی را در هیچ کدام از رساله هایش نزده اند.

و تعجب است از آقای خویی که چنین گفته اند؛ چرا که اگر ایشان اقبال سید بن طاووس را نگاه می کردند چنین نمی گفتند. شیخ مفید یک کتابی در سنه ۳۶۳ هجری نوشته است به نام لمح البرهان که نسخه اش در دست سید بن طاووس بوده است. او می گوید که شیخ مفید اثبات می کند حرف ابن قولویه را که ایشان هم از اصحاب العدد بوده است. آقای خویی خیال کرده اند که ابن قولویه جزو منکرین عدد است، با اینکه ایشان جزو اصحاب العدد بوده است و ابن داود محمد بن احمد بن داود هم که یک استاد دیگر شیخ مفید است او جزو اصحاب الرؤیه است و آقای خویی بین ابن قولویه و ابن داود خلط نموده است.

در آنجا ایشان در کتاب لمح البرهان تعبیر می کند که بعضی ها خیال کرده اند که این حرف که سی روز کمتر نمی شود، این تازه پیدا شده است ولی فقهای این عصر ما که سنه ۳۶۳ است و روات و فضلای این عصر، مجمعون بر این مطلب هستند.

پس ایشان دعوای اجماع هم می کند و بعد شروع می کند به شمارش اینکه آنها چه کسانی هستند و می گوید: «شیخنا ابومحمد الحسنی» ــ به احتمال قوی الحسینی درست است و الحسنی مصحف آن است ــ که مراد حسن بن حمزه مرعشی است که از اجلاء علماء بوده است «الفقیه الثقه ابن قولویه ایده الله و الفقیه الصدوق محمد بن علی بن بابویه» یعنی اینها هم قائل شده اند و حسین بن علی بن حسین هم که برادر صدوق است و هارون بن موسی که هارون تلّعَکبری است.

و اینکه مرحوم مفید تعبیر بتّی می کند، اگر غیر از این بود خلاف رسم مفید بود؛ چرا که در مرحوم مفید جنبه کلامی غالب بر جهات دیگر است و در فهرست ندیم یا ابن ندیم که در ۳۷۷ تالیف شده است و شیخ مفید چهل ساله بوده است می گوید: «الیه انتهت ریاسه المتکلمین من الامامیه» و اما حالا ـ از چه زمانی «انتهت الیه» کار نداریم و سبک متکلم این است که باید مطلب را قطعی و قاطع بیان کند و لذا شیخ مفید هم هر قسمتی را که می نویسد همین طور قاطع تعبیر می کند که این است و جز این نیست.

ص: ۳۴۷

به هر حال شیخ مفید این را قائل شده است، منتها بعداً از آن برگشته است. و رساله عددیه را در رد آن نوشته است. کراجُکی هم اول قائل به عدد بوده است و بعداً در کتاب الکافی برگشته است. پس این کلام آقای خویی در نفی نسبت این قول به مفید درست نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۱۹ دی ماه ۸۹/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) به بیان استدراک و توضیحاتی درباره مطالب گفته شده در جلسه قبلی پرداخته، سپس یکی دیگر از راه های آمده در روایات را مطرح می کنند.

استدراک و توضیحی درباره جواب پنجم از روایت محمد بن مرازم:

در جواب پنجم که توسط صاحب حدائق بیان شده است، چنین گفته شد که با توجه به دلالت روایات قضاء بر انحصار مثبِت قضاء در بینه و معارضه آنها با روایت مذکور، روایت را باید کنار بگذاریم و اشکالی که آقای خویی بر ایشان کردند این بود که دلالت روایات مذکور اطلاقی بیش نیست و روایت محمد بن مرازم آنها را تقیید می کند. ما گفتیم خصوصاً که به نظر آقای خویی بینه ظهور در بینه مصطلح یعنی شهادت عدلین ندارد و لذا خود اطلاق روایات هم در دلالت بر حصر، طبق این نظر ایشان مورد اشکال می شود. ولی ــ همان طوری که دیروز اشکال کردند ــ این تأییدی که ما برای ایشان آوردیم تمام نیست و اشکال بر این تایید وارد است؛ چرا که در روایات قضاء مورد بحث تصریح شده است که «الا ان یشهد شاهدان» یا «الا ان تشهد بینه عدول» و لذا به طور مسلم شامل غیر بینه به معنای مصطلح نمی شوند و به همین جهت است که آقای خویی از این راه اشکال نکرده اند و از راه تقیید جواب داده اند. هذا اولا.

ص: ۳۴۸

و ثانیا: ما گفتیم که روایات قضاء از حیث تعدد و تحقق اطلاق غیر قابل تقیید، مانند روایات «صم للرؤیه و أفطر للرؤیه» نیستند و لذا روایت محمد بن مرازم می تواند آنها را تقیید بکند. ولی بعد که مراجعه کردم دیدم که روایات قضاء هم زیاد هستند و مطمئنا بعض از آنها از معصوم علیه السلام صادر شده است و قضاء را منحصر کرده است به موردی که بینه عدلی بر آن قائم بشود. تعدادی از آنها عبارتند از: ۱ــ روایت عبیدالله علی الحلبی عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال: قلت أرأیت ان کان الشهر تسعه و عشرین یوما أقضی ذلک الیوم؟ قال: لا الاان یشهد بذلک بینه عدول؛ فان شهدوا انهم رأوا الهلال قبل ذلک فاقض ذلک الیوم، ۲ــ روایت ابوالصباح الکنانی، ۳ــ روایت ابواسامه زید شحام، ۴ــ روایت عمر بن ربیع بصری، ۵ــ روایت عبدالله بن سنان و روایات دیگری هم هست که انسان مطمئن به صدور بعضی از اینها از معصوم می شود. پس از نظر کثرت و تعدد اطمینان به صدور اینها هست، منتها از حیث دلالت، می توان گفت که این روایات منافاتی با حجیت تطویق ندارند؛ برای اینکه خیلی از این روایات، مانند روایت حلبی که خواندم هستند و در آنها این سؤال شده است که اگر بیست و نه روز روزه

گرفتم آیا بایـد یک روز قضاء نمایم؟ یعنی بعد از بیست و نه روز، ماه شوال دیده شده است و این شـبهه به احتمال قوی همان مسأله اصـحاب العـدد است که آیا ماه رمضان از سـی روز کمتر نمی شود؟ پس ما باید یک روز را قضاء نماییم؟ حضـرت می فرماید: نیازی به قضاء کردن نیست مگر اینکه بینه ای قائم شود بر دیده شدن ماه قبل از شروع به روزه شما.

ص: ۳۴۹

بنابراین: فرض سؤال در این روایات این است که هیچ مثبتی برای اینکه اینها یک روز از ماه را افطار کرده اند، وجود نداشته است و اگر مثبتی برای قضاء باشد همان عدد و لزوم سی روز بودن ماه رمضان است. پس این روایات منافاتی ندارد با حجیت تطویق و اینکه اگر در روز دوم از راه تطویق، شب دوم بودن ثابت می شد، قضاء لازم بود؛ چرا که فرض مسأله در این روایات این است که هیچ مثبتی در کار نبوده است، بله بعضی از روایات در مورد قضاء هم وجود دارد که کلمه بیست و نه روز در آنها نیست، فرصت نشد که همه آنها را ملاحظه کنیم.

توضیح بیشتر در مورد جواب ششم از روایت و قول مختار:

روایاتی که از ائمه طاهرین علیهم السلام به دست ما رسیده است بخشی از آنها روایاتی است که در مورد احکام شرعی و موضوعات احکام شرعی و تعیین تکالیف شرعی هستند. ولی همه روایات از این قبیل نیستند؛ اگر چه ممکن است یک نحو ارتباط دوری با احکام پیدا بکنند ولی همه شان این طوری نیستند. و لذا «السماء و العالم» بحارالانوار از اول تا آخرش مطالبی هستند درباره علوم مختلفی مانند طبیعیات، جغرافی، ریاضی و مطالب مختلفی که خیلی ارتباط مستقیمی با مسائل و روایات فقهی ندارند.

به عنوان مثال امام علیه السلام اهل قم را بدین گونه تعریف نموده است که «مرحبا به اهل قم که اینها از شیعیان ما هستند». حالا سؤال این است که آیا این فرمایش حضرت می تواند منشأ این بشود که در مواردی که انسان قطع دارد که یک کسی از قم سنی است او را هم مشمول این روایت بداند!! و یا اگر در موردی انسان تردید دارد که فلان شخص از قم شیعه است یا نه؟ آیا می تواند با تمسک به این فرمایش حکم به شیعه بودن او بکند؟ پس معلوم می شود که این روایت یک حکم تعبدی نیست، بلکه به حسب غالبی وارد شده است به این معنا که غالب در بین اهل قم، چنین است و لذا اگر انسان یک نفر قمی را ببیند، ظن به شیعه بودن او پیدا می کند.

در مورد بحث ما یعنی روایت تطویق هم همین طور است؛ که اگر در روایت تعبیر بفرماید که تطویق در شب نشانه دوم ماه است و ما علم خارجی پیدا بکنیم که این علامت به صورت دائمی نیست، پس معلوم می شود که حضرت در مقام بیان حکم غالبی مسأله است؛ به این معنا که غالباً مسأله این طور است، پس اگر در یک جایی ظن به شب اول یا دوم بودن کفایت بکند، از این راه موضوع برای آن مورد کفایت ظن، ثابت می شود. و اما اگر غالبی بودن و حصول ظن در جایی کافی نبود ـ که در مورد بحث ما اینچنین است ـ و دوران امر بین محذورین هم در بین نبود، باید احکام ظنون بار بشود. بله ممکن است که برای حکم به استحباب قضاء یوم الشک از مثل این دلیل ظنی ـ بنابر تسامح در ادله سنن ـ استفاده بشود، کما اینکه در روایات زیادی امر استحبابی به صوم خود یوم الشک وارد شده است، پس ممکن است قضاء یوم الشک هم با مثل این روایت مطلوبیت شرعی داشته باشد.

به هر حال این روایت که حتی اسمی هم از قضاء نبرده است و مستقیماً حکم به روز دوم بودن در صورت تطویق و روز سوم بودن در صورت دیدن سایه سردر زیر نور هلال نمودن است، اگر بخواهیم به ظاهر آن اخذ بکنیم، ظاهر ابتدایی اش این است که باید تطویق را ملازم خارجی با شب دوم بودن و رؤیت سایه را هم ملازم خارجی و دائمی با شب سوم بودن بدانیم ولی چون این ظاهر را نمی توانیم اخذ بکنیم، ممکن است بگوییم که این روایت می خواهد یک حکم غالبی را بیان بکند و حکم غالبی هم فقط مفید ظن است و لذا نمی تواند حکم به قضاء را به نحو وجوب اثبات نماید.

(پاسخ به سؤال) در موارد مستحبات و اینکه روز چندم ناخن بگیرد یا حمام برود و مانند اینها دلیل ظنی به کار می آید و خود این روایت هم می تواند از این جهت مفید باشد و همین طور در موارد دوران امر بین محذورین؛ که یک چیزی را نذر کرده است که اگر چندم باشد آن را انجام دهد و اگر چندم باشد این را ترک کند؛ که یک فرضش حرام است و یک فرضش واجب است، در این صورت اگر ظن در مورد یک طرف بود، آن طرف مقدم می شود. پس بالاخره بی فایده نخواهد بود. همه آن مطالب دیگری هم که ائمه فرموده اند مفید فایده هستند منتها گاهی مستقیم درباره یک موضوع و گاهی هم با وسائطی نتیجه می دهند.

(پاسخ به سؤال) اشخاصی این روایت را حمل بر تقیه کرده اند. من کتب عامه در دسترسم نبود که در این باره مراجعه کنم و لذا در بیانی که امروز کردم، روی تقیه تکیه ای نکردم و احتیاجی هم به آن نیست؛ چرا که وقتی جمله ای که حضرت می فرمایند درباره یک امر طبیعی است و آن مطلب دائمی نبود، از چنین روایتی نمی توان یک حکم الزامی را استفاده کرد.

(پاسخ به سؤال) در آن روایت ممکن است با خصوصیاتی که بوده است اطمینان به شب دوم بودن تحقق پیدا کرده باشد مثل اینکه همه اعم از منجم و غیر منجم از راه های مختلف بگویند، به طوری که اطمینان به آن حاصل شود. و چون اطمینان حجیت دارد، مانعی ندارد که حضرت آن را کافی دانسته باشد نه اینکه از راه تطویق فهمیده باشند. و علاوه بر آن، ممکن است که در این فرض حضرت قضاء را مستحب دانسته باشد یعنی با توجه به ادله دیگری که وجوب قضاء را نفی می کنند و هم تعدد دارند و هم روایت هایی هست که، ممکن نشد که همه آنها را ببینم و ممکن است که اطلاق آنها هم در مقام بیان به نحوی باشند که تقیید آنها مشکل باشد و لذا این گونه از روایات را جمعاً بین الادله لازم باشد که حمل بر استحباب بکنیم.

ص: ۳۵۲

خلاصه: در مسأله تطوق با توجه به ضعف روایت از حیث مضمون و اینکه شهرت بسیار قوی هم بر خلاف آن هست، نمی توانیم حکم به وجوب قضاء نموده و تطویق را دلیل بر شب دوم بودن ماه به حساب بیاوریم.

ذکر بعضی از راه های دیگر وارد شده در روایات:

یک راه دیگری برای اثبات هلال در روایات وارد شده است که همه آنها از نظر سند مورد اشکال هستند و آن این است که در ایام هفته، آن روزی که در سال قبل اول ماه رمضان بوده است، در سال بعد چهار روز از آن روز که گذشت روز پنجم را ببینند که به کدام روز از هفته می افتد همان را اول ماه قرار بدهد. توضیح این راه این است که سال قمری را ۳۵۴ روز گرفته اند، پس قهراً باید ــ در غیر سال کبیسه ــ سیصد و پنجاه و پنجمین روز را اول ماه قرار بدهیم پس اگر در سال قبلی اول ماه روز شنبه بود، چهار روز که از آن گذشت یعنی روز پنجمش عبارت از اول ماه می شود. حالا یک کسی آمده است به محضر حضرت، حضرت به او دستور شخصی داده است، آن محذوری ندارد؛ چون ممکن است که آن سال، سال کبیسه نبوده است و حضرت دستور شخصی به او داده است که شما چند روز دیگر را روزه بگیر. و لذا در آن اشکالی نیست.

و اما یک روایت دیگری هست که از حضرت سؤال شده است و حضرت دستور کلی داده است. که در بحث بعدی ذکر خواهیم کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۲۰ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) به تکمیل بحث از جواب پنجم از روایت محمد بن مرازم و روایات مربوط به آن می پردازند، سپس روایتی را در مورد راه دیگری برای اثبات اول ماه مبارک رمضان مطرح می نمایند.

تکمیل بحث از جواب پنجم از روایت محمد بن مرازم:

گفتیم که صاحب حدائق در ردّ بر روایت محمد بن مرازم به روایاتی استدلال کرده است که دلالت بر انحصار حکم به قضاء در صورت قیام بینه دارند. هشت روایت از روایات قضاء را قبلاً مورد بررسی قرار دادیم و به اینجا رسیدیم که اگر چه روایات مذکور از حیث تعداد اطمینان به صدور بعض از آنها هست ولی دلالت آنها طوری نیست که مفید چنین حصری باشند؛ چرا که آن روایات در جواب از این سؤال قرار گرفته اند که اگر کسی بیست و نه روز روزه گرفته باشد آیا یک روز را باید قضاء کند؟ و این سؤال مربوط به شبهه اصحاب العدد است و لذا نفی قضاء در غیر صورت قیام بینه در روایات مذکور، مفادشان حصر نسبی و نسبت به شبهه اصحاب العدد می شود، پس معارضه ای با مثل روایت محمد بن مرازم که در صورت تطوق در شب دوم حکم به شب دوم و در نتیجه لزوم قضاء روز اول می کند، نخواهد داشت.

و اما پس از مراجعه معلوم شد که شش روایت دیگر هم در نفی قضاء الا در صورت قیام بینه وارد شده اند که در این روایات دیگر مسأله سؤال از حکم قضاء پس از بیست و نه روز روزه گرفتن وارد نشده است تا اینکه گفته شود که حصر مذکور در روایات نافی قضاء در صدد ابطال قول اصحاب العدد و حصر نسبی بوده است بلکه روایات مذکور ظهور در افاده انحصار مطلق دارند و به اطلاق یا عموم دلالت بر نفی قضاء در غیر صورت قیام بینه می کنند پس در مورد این روایات آن بحث می آید که با توجه به تعدّد و ورود آنها در مقام بیان، تقیید یا تخصیص آنها با یک روایت مشکل می شود.

ص: ۳۵۴

(پاسخ به سؤال) وجه استدلال این است که وقتی یک روایت مطلق در مقام بیان وارد شد، مفادش ظهور در این پیدا می کند که فقط از راه بینه است و لیس الاه، و فقط اگر همین یک ظهور بود خوب تقیید یا تخصیص آن مشکلی نداشت ولی وقتی که یک روایت مطلق دیگر هم در مقام بیان وارد شد و همین را گفت و همین طور باز هم چنین روایتی وارد شد و باز هم چنین روایتی وارد شد، این ظهور تقویت می شود به طوری که تقیید و تخصیص آن مشکل می شود مثلاً اگر یک کسی می آید می فرماید برو یک رقبه آزاد کن، شخص دوم می آید باز هم می فرماید برو یک رقبه آزاد کن و همین طور به شخص سوم و چهارم و هکذا و وقتی این اطلاق در مقام بیان به صورت متعدد گفته می شود در دفعه اول می گوییم که یک جهاتی بوده است که قرینه را ذکر نکرده است و در دفعه دوم هم می گوییم به جهتی عنوان ثانوی شده است و قرینه را نیاورده است و در دفعه سوم هم این را می گوییم و در دفعه چهارم هم می گوییم، ولی وقتی اینها تراکم پیدا کرد ظهورشان در اطلاق به ضمیمه هم به نحوی موجب تاکد می شود که تقیید چنین روایات متعدد مطلقه ای با یک روایت مشکل می شود و این را بزرگان سابق هم گفته اند؛ که من محقق اردبیلی را دیدم که این را گفته است و در متأخر از ایشان هم مثل حاج آقا رضا

همـدانی این را گفته است که اگر یـک یا دو روایت باشـد تقییـد اشـکالی نـدارد و اما اگر کثیر شدنـد یک روایت نمی تواند روایات کثیره مطلقه یا عامه را تقیید یا تخصیص بزنند.

ص: ۳۵۵

و اما شش روایتی که گفتیم و خیلی از آنها صحاح هم هستند عبارتند از: ۱ــ روایت منصور بن حازم که در باب سوم روایت سیزدهم است. ۲ــ روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله روایت سی و دوم است. ۳ــ روایت اسحاق بن عمار روایت سی و یکم است. ۴ــ روایت عبدالله بن مسکان. ۵ــ روایت زید شحّام ۶ــ روایت ابی بصیر که روایت دوم از باب نه جامع الاحادیث است.

اینها شش روایت هستند که مطمئناً بعض از آنها از معصوم صادر شده است و اگر بخواهیم این همه روایت را که در مقام بیان وارد شده اند و دلالت بر حصر قضاء در صورت قیام بینه می کنند با یک روایت تقیید بزنیم بسیار مستبعد است.

بررسی حکم تقیید یا تخصیص روایت وارد شده در مقام بیان و حاجت:

اصولاً حتی یک روایت هم مورد بحث است؛ یعنی اگر یک روایت صحیح السند در مقام بیان وارد شده باشد و یک روایت صحیحی هم به صورت مقید وارد شده باشد: تقیید یا تخصیص روایت مطلق بیانی با روایت مقید مورد بحث است و در اینجا دو صورت وجود دارد: صورت اول این است که یک روایت ظاهر باشد و روایت دیگر صریح باشد، در این صورت اگر مقید دلالتش صریح باشد، مطلق را تقیید می زند مثل اینکه روایت مطلقی وارد شده است که «اعتق رقبه» و در روایت دیگری می فرماید «اگر غیر از شیعه را آزاد بکنی صحیح نیست و کفایت نمی کند». و صورت دوم این است که هر دو ظاهر هستند یعنی نه روایت مطلق صریح در اطلاق است و نه روایت مقید صریح در تقیید است. در این صورت که دوران امر می شود بین اینکه یا عام و مطلق را تخصیص یا تقیید بزنیم و یا اینکه روایت خاص را حمل بر استحباب و بیان فرد کامل بگیریم در اینجا هم خیلی روشن نیست که تقیید مقدم بر حمل بر افضل افراد و استحباب باشد و لذا بعضی ها بیانی دارند که آن اقتضاء می کند که تصرف در دلیل خاص به حمل آن بر استحباب مقدم باشد.

مرحوم آقای گلپایگانی در یک جایی دیـدم که حاشـیه ای بر عروه زده بود و در آنجا که عروه احتیاط نموده بود، ایشان گفته بود که این احتیـاط لازم المراعـاه نیست و در یـک جـای دیگر که عروه در آنجا ـ الان یادم نیست ـ هم احتیاط کرده بود یا فتوا داده بود، ولی ایشـان حاشـیه نزده بود. من به ایشـان گفتم شـما که در فتوایتان بر خلاف متن احتیاط نمی کنیـد و فتوای به عـدم لزوم می دهیـد، چرا در اینجا حاشـیه نزده اید. ایشان گفت: آقای حاج شـیخ اسـتادمان می گفت: اگر در یک جایی متن موافق بـا احتیاط است، شـما ملتزم نباشـید که فتوای خودتان را در آنجا ذکر کنیـد. بله اگر متن بر خلاف احتیاط باشـد، فتوا را بایـد ذکر نمود. این عبارت را هم من اضافه می کنم که اگر احتیاط وارد شده در متن، عمل به آن سـخت نباشد، نیازی نیسـت انسان فتوایش را بگویـد و اما اگر عمل به آن احتیاط سـخت باشـد، در این صورت مناسب است که انسان فتوا را ذکر بکنـد تا اینکه مردم به زحمت نیافتند.

در باب تقیید و تخصـیص نسبت به روایت مطلق یا عامی که در مقام بیان و حاجت وارد شده باشد هم بعضی ها این تفصیل را داده اند و گفته اند که اگر عملی که می خواهد انجام بدهد عمل سختی است، در این صورت خیلی بعید است که شخص قید را ذکر نکنـد و به همـان مطلق اکتفـاء نمایـد مثلاً «اعتق رقبه» بگویـد و شـخص به خیال اینکه مطلق عتق رقبه کفایت می کنـد، برود و یـک سـنی را آزاد نمایـد، در چنین صورتی اکتفـاء به ذکر مطلق آن هم در مقـام بیـان و حاجت خیلی مؤونه زائـده می خواهـد و لـذا ایـن ممکـن اسـت قرینه گرفت برای اینکه روایت مقیـدی را که قیـد ایمـان را اضـافه نمـوده است بایـد حمـل بر اسـتحباب و بیـان افضـل افراد گرفت. و اما اگر یک عملی است که سـختی نـدارد مثل ما نحن فیه که سـختی ای برای شـخص ایجاد نمی شود از اینکه یک روایت مطلقی قضاء صوم را محصور به صورت قیام بینه نمایـد. و لـذا در این صورت اگر روایت مقیـدی وارد بشود حمـل روایت مطلق بر مقیـد مقـدم بر حمـل روایت مقیـد بر اسـتحباب است؛ و در مقام بیان و حاجت بودن چنین روایت مطلقی، که مطلـق گذاشـتن آن ایجـاد سـختی نمی کنـد مشـکلی ایجـاد نمی کنـد. و البته این حرف در مـورد دو روایت مطلق و مقیـد بود و امـا در مورد بحث گفتیم که به جهت تعـدد روایات نافی قضاء در غیر صورت قیام بینه، ظهور قوی برای چنین روایـات مطلق وارده در مقـام بیـان و حاجت پیـدا می شود به نحوی که با یک روایتی مثل روایت محمـد بن مرازم نمی توان آنها را تقیید زد.

ص: ۳۵۷

(پاسخ به سؤال) یک اطلاقی را مرحوم آخوند در کفایه قائل است و می گوید: اگر شک کردیم که متکلم در مقام بیان هست یا نیست، اصل اولی این است که در مقام بیان هست. ولی ما این اطلاق را قبول نداریم و این اصلی را که ایشان می گویند نمی پذیریم، ما مقام بیان را مقامی می دانیم که مقام حاجت باشد؛ یعنی طوری باشد که باید خصوصیت را بیان کنند. مثلاً شخصی می گوید: من ظهار کرده ام. در چنین جایی مقام حاجت است؛ که تکلیفش را باید روشن کند که چه وظیفه ای دارد؟ اما بعضی جاها مقام حاجت نیست که حتماً بخواهد خصوصیات را بیان کند مثلاً می گوید من مریض هستم چه کار کنم؟ می فرماید برو دکتر؛ که اینجا مقام حاجت نیست. و اگر در جایی شک بکنیم که آیا مقام حاجت است که بیان بشود یا مقام حاجت نیست، در اینجا اصلی به عنوان اصاله الحاجه در کار نیست؛ که اصل این باشد که شخص در مقام حاجت باشد. و اما اگر در جایی احراز بشود که مقام حاجت است، که موارد استفتاء از باب مقام حاجت است و خصوصیات باید در آن بیان بشود، آنجا در مقام بیان بودنش یقینی است.

(پاسخ به سؤال) در مواردی که تردید در این باشد که مقام حاجت است یا نه؟ اگر یک مقیدی پیدا بشود، این قرینه می شود بر اینکه در آنجا اصلاً در مقام بیان نبوده است و حاجتی نبوده است تا خصوصیات را برای طرف بگوید. بله اگر کسی اصاله الاحتیاج را قائل باشد، ممکن است که در مقابل اصاله الاحتیاط بایستد ولی ما آن را قائل نیستیم. بله در مورد استفتاء و همین طور در آنجا که آمده است و می گوید که من ظهار کرده ام، در این گونه موارد باید خصوصیات بیان شود و اینها موارد مقام بیان هستند و در اینها معلوم نیست که یک روایت مقید بتواند مقدم بر مطلقات شده و آنها را تقیید بزند.

(پاسـخ به سـؤال) در روایت ابی بصـیر هم ماننـد پنـج روایت دیگر است، که حرفی از بیست و نه روز در آن نیست و در مورد سؤال از «عن الیوم الذی یُقضـی من شهر رمضان» می فرماید: «لایقضه الا ان یبثّ شاهدان عدلان» پس در این روایت هم حصر کرده است با اینکه در صـدد بیان بوده است و حرفی از تطویق نزده است که اگر ماه را مطوق در شب دوم دیدنـد، بایـد قضاء نماینـد. و ظـاهر اینکه الاـ اینکه شـهادت به اول ماه بدهنـد به همین است که بگوینـد که ماه را در فلان شب دیـده ایم و شامل اینکه مقصودشـان این باشـد که شاهـدان بگوینـد که مـا در شب دوم ماه را مطوق دیـده ایم و از اجتهادشان به وجود هلال در شب قبـل پی برده باشـند نمی شود. ماننـد سایر اخبار که آنها هم ظاهرشان در همین است که شاهـدان بایـد شـهادت به رؤیت حسی ماه بدهند تا ثابت بشود.

(پاسـخ به سؤال) اینکه در شب دوم ماه به طور مطوق دیـده شود امر نادری نیست که نیاز به بیان نداشـته باشـد و لـذا از اطلاق روایات مذکور استفاده می شود که رؤیت ماه به صورت مطوق در شب دوم برای اثبات هلال در شب قبلش کفایت نمی کند.

خلاـصه: بـا توجه به روایـات زیـادی که وارد شـده است و قضاء را منحصـر به صورت قیام بینه کرده است حتی بر فرض اینکه روایت محمد بن مرازم از جهت مضـمون مشـکل نداشته باشد، باز هم نمی تواند در مقابل روایت مذکور، آنها را تقیید بزند و لـذا بایـد آن را حمـل بر اسـتحباب بکنیم و بگـوییم که در صورتی که در شب دوم مـاه را به صورت طوقه ای از نور مشاهـده بکننـد مسـتحب است یک روز قضاء بیاورنـد حالا یا واقعاً اول ماه بوده است و دلیل ظنی هم بر آن قائم شده است، که در این صورت حکم واقعی را درک کرده است و یـا اینکه واقعـاً اول مـاه نبوده است، که در این صورت یـک روزه اسـتحبابی گرفته است.

ص: ۳۵۹

ادامه بحث از روایات مشتمل بر راه دیگری برای اثبات اول ماه رمضان:

ذکر روایت سیّاری: «محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن السیاری قال» در اینجا آقای خویی می گوید: سند روایت صحیحش «محمد بن یحیی عن محمد بن احمد عن السیاری» است؛ چون نمی تواند احمد بن محمد باشد؛ برای اینکه احمد بن محمد عبارت از احمد بن محمد بن عیسی است که او سابقه ندارد که از سیاری روایتی داشته باشد و اما محمد بن احمد، که مقصود از او محمد بن احمد بن عمران اشعری است، از سیاری روایت دارد. پس احمد بن محمد تصحیف محمد بن احمد است، و صحیحش محمد بن احمد است. «قال: کتب محمد بن فرج الی العسکری علیه السلام» هم حضرت هادی علیه السلام و هم حضرت امام حسن علیه السلام به هر دو ایشان به جهت سکونت در سامراء عسکری اطلاق می شود و اما وقتی علی وجه الاطلاق در مکاتبات، عسکری را ذکر نمایند، مقصود حضرت هادی علیه السلام است، و ذیل این روایت هم تاریخ دارد که مربوط به عصر حضرت هادی علیه السلام است. و در روایات حضرت هادی علیه السلام تاریخ دار زیاد هست، یکی از آنها هم روایتی است که راجع به اسماء شهدا است و از ناحیه ذکر شده است و تاریخ آن ۲۵۲ است، آن هم مال حضرت است «یسأله عما روی من الحساب فی الصوم عن آبائك فی عدّ خمسه ایام بین اول السنه الماضیه و السنه الثانیه التی تأتیه...». این روایت یك مقداری از جهت معنا مشکل دارد و آقای خویی می گوید این روایت مقطوع البطلان است. ولی این حرف باید ملاحظه بشود؛ که تمام است یا نه؟

ص: ۳۶۰

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

سه شنبه ۲۱ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) به بررسی دو راه دیگر از راه های اثبات اول ماه رمضان که در روایات وارد شده است که عبارتند از: چهارمین روز پس از اول رمضان در سال گذشته و شصتمین روز از هلال رجب می پردازند و بالاخره با بررسی روایتی دیگر که مرتبط به این مطلب است، بحث را خاتمه می دهند.

بررسی طریقیت چهار روز پس از اولین روز از هفته اول ماه رمضان سال گذشته:

در روایات وارد شده است که یکی از راه های تشخیص اول ماه مبارک رمضان این است که حساب کنیم که در سال قبل، اول ماه رمضان در چه روزی از هفته بوده است مثلاً اگر در روز شنبه بوده است، چهار روز بعد از آن یعنی پنج شنبه را اول ماه رمضان امسال قرار بدهیم.

یکی از روایاتی که در این باره وارد شده است روایت سیاری است که متن آن چنین است:

«عن السیاری قال: کتب محمد بن الفرج الی العسکری علیه السلام یسأله عما روی من الحساب فی الصوم عن آبائک علیهم السلام فی عدّ خمسه أیام بین اول السنه الماضیه و السنه الثانیه الذی یأتی، فکتب: صحیح ولکن عدّ فی کل اربع سنین خمسا، و فی السنه الخامسه ستّا فیما بین الاولی و الحادث و ما سوی ذلک فانما هو خمسه خمسه. قال السیاری: و هذه من جهه الکبیسه. قال: و قد حسبه اصحابنا فوجدوه صحیحا. قال: و کتب الیه محمد بن الفرج فی سنه ثمان و ثلاثین و ماتین: هذا الحساب لایتمیّا لکل انسان ان یعمل علیه، انما هذا لمن یعرف السنین و من یعلم متی کانت سنه الکبیسه، ثم یصح له هلال شهر رمضان اول لیله، فاذا صح هلال للیله و عرف السنین صح له ذلک ان شاء الله».

ص: ۳۶۱

توضیح روایت: در این روایت محمد بن فرج نامه ای می فرستاد به حضرت هادی علیه السلام و در آن می گوید: از آباء شما رسیده است که ما برای تشخیص اول ماه، اولین روز هفته سال قبل را در نظر بگیریم و چهار روز بعد از آن را اول ماه قرار بدهیم، آیا این نقل درست است؟ حضرت می فرماید: صحیح است، منتها حضرت یک استدراکی می کنند و می گویند: این در هر چهار سال به این نحو است و اما در سال پنجم باید پنج روز بعد را اول ماه قرار بدهید؛ مثلاً اگر در سال قبل، در شنبه بوده است، پنج شنبه را قرار بدهید. بعد سیاری در اینجا این را توضیح می دهد که این به جهت سال کبیسه است. و این را اصحاب ما حساب کرده اند و آن را صحیح یافته اند.

بعد این عبارت را دارد که «و کتب الیه...» و روشن نیست که مقصود از این کتب الیه چیست؟ یک احتمال این است که سیاری می گوید که من از محمد بن فرج شفاهی مطلبی را شنیدم و بعد او به من یک نامه ای نوشته است و آن مطلب را در

آن توضیح داده است. احتمال دوم این است که این جمله معترضه باشد؛ یعنی محمد بن فرج می گوید که حضرت این را فرمود که در نامه ای هم که در دویست و سی و هشت نوشته بود، این را حضرت توضیح داده بود که در این باره باید دقت شود و کبیسه تشخیص داده شود تا اینکه تکلیف سنوات دیگر روشن بشود. و احتمال سوم که داده شده است این است که این عبارت مال کلینی باشد.

ص: ۳۶۲

اشکال آقای خویی بر این روایت و ضعف آن:

جای تعجب است که با اینکه در ذیل روایت _ حالا فرقی نمی کند که عبارت مذکور از چه کسی باشد _ این را توضیح داده است که باید دقت شود که سال کبیسه شناخته شود و این برای هر کسی مقدور نیست و تأکید کرده است که ابتداء باید سال کبیسه را بشناسد و بتواند آن را تعیین نماید، سپس سایر سال ها را با آن تنظیم نماید، ولی مع ذلک مرحوم آقای خویی در اینجا طور دیگری روایت را معنا کرده است و سپس حکم به طرح روایت به این خاطر کرده است. البته ایشان کل عبارت روایت را ذکر نکرده است و روایت را چنین معنا می کند:

ایشان معنای روایت را چنین تصور کرده است که هر کسی که بالغ می شود و وظیفه پیدا می کند که روزه بگیرد باید اولین روز از اولین سالی را که روزه می گیرد در نظر بگیرد و در سال بعدی چهار روز پس از آن را اول ماه رمضان دوم خود قرار بدهد و این کار را باید تا چهار سال ادامه بدهد و در سال پنجم باید سال پنجم را کبیسه حساب نماید و پنج روز بعد را اول ماه رمضان حساب نماید. بعد این اشکال را نموده است که اگر مسأله این طوری باشد پس باید برای اشخاص مختلف سال کبیسه بر اساس گذشتن پنج سال از تولد آنها محاسبه بشود و در نتیجه یک سال برای یک شخص کبیسه باشد و برای شخص دیگر کبیسه نباشد و لازم می آید که در یک سال یکی شنبه را اول ماه بگیرد، دیگری یکشنبه را و سومی دوشنبه را و هکذا، پس در شهری مثل قم در یک سال، یکی اول ماه رمضان را ثابت بداند و دیگری ثابت نداند!! و روایتی که چنین مضمونی داشته باشد باید طرح شود.

ولی همان طوری که گفته شد در ذیل روایت جواب این اشکال ایشان داده شده است و تأکید شده است که شناخت سال کبیسه باید با دقت انجام بشود؛ یعنی در یک سالی دقت بشود که حتماً اول ماه باشد، سپس آن سال شمارش بشود، پس اگر شمارش آن به سیصد و پنجاه و پنج رسید، آن سال می شود کبیسه و سال های بعدی را با آن تنظیم نماید، و تا چهار سال، سال را سیصد و پنجاه و چهار روز حساب نماید و باز هم در سال پنجم، به صورت کبیسه قرار بدهد. پس کبیسه بودن و غیر کبیسه بودن ماه یک امر واقعی است که باید دقت در احراز آن بشود نه اینکه با در نظر داشتن اولین سال بلوغ، پنجمین سال را کبیسه قرار بدهند، که ایشان می گویند!

مطروح بودن روایت و وجه آن:

البته این روایت مطروح است، ولی نه به جهت بیانی که آقای خویی طرح کرده اند؛ چرا که آن مشکل را خود روایت حل نموده است، بلکه به جهت این است که مضمون روایت سیاری مقطوع البطلان است؛ برای اینکه آقای شعرانی نوشته است که سیاری در این روایت دو تا خلط کرده است؛ چرا که یک کبیسه شمسی داریم و یک کبیسه قمری؛ کبیسه شمسی ۳۶۶ روز است در مقابل شمسی عادی که ۳۶۵ روز است و کبیسه شمسی هر چهار سال یک بار اتفاق می افتد و کبیسه قمری ۳۵۵ روز است در مقابل قمری عادی که ۳۵۴ روز است و کبیسه قمری در هی سی سال، یازده بار اتفاق می افتد؛ اولین خلطی که سیاری کرده است این است که کبیسه قمری را با کبیسه شمسی خلط کرده است؛ چرا که صحبت از سال قمری است و کبیسه قمری گاهی بین دو سال و گاهی بین سه سال اتفاق می افتد و این کبیسه شمسی است که هر چهار سال یک بار اتفاق می افتد و خلط دومش این است که در شمسی هم سال چهارم کبیسه است نه اینکه چهار سال را بشمارند و سال پنجم سال کبیسه بشود، به طوری که در روایت وارد شده است!

(پاسخ به سؤال) در روایت درباره قمر دارد صحبت می کند و کاری به شمسی ندارد که بگوید سال شمسی را بشمارید، می فرماید ببینید اول سال قمری در پارسال چه روزی بوده است در سال بعدش چهار روز بعد را اول سال قرار بدهید.

بررسی طریقیت شصتمین روز پس از رؤیت هلال رجب برای اول رمضان بودن:

یکی از روایات راه های اثبات ماه رمضان، روایتی است که می گوید از اول ماه رجب پنجاه و نه روز بشمارید، شصتمی اش اول ماه رمضان می شود.

در بعضی از تعبیرات هم هست که می گوید: ببینید روز چهارم رجب، چه روزی از ایام هفته است؟ شنبه است؟ یکشنبه است یا... هر کدام که باشد اول ماه رمضان هم همان روز است. و این تعبیر با اینکه پنجاه و نه روز از اول رجب حساب بشود یکی است و هر دو متلازمان هستند و در بعضی از روایات هم هست که «یوم صومکم یوم نحرکم» و شعری هم در این باره گفته اند. به هر حال بر اساس این تعابیر رجب و شعبان یکی اشان کامل حساب شده است و دیگری را ناقص حساب نموده اند که مجموعاً می شوند پنجاه و نه روز و همه می گویند که این تعابیر بر اساس مبنای اصحاب العدد است که می گویند ماه رجب تمام است و ماه شعبان ناقص، بعدش ماه رمضان تمام است و ماه شوال ناقص می شود و معمول اصحاب العددی ها این را می گویند. اما به حسب نجوم و وجدان این طور نیست و ممکن است که هر دو ماه رجب و شعبان کامل باشند و ممکن است که هر دو ناقص باشند. و روایاتی هم که در اینجا نقل شده است همگی ضعف سند دارند و اگر هم صحیح السند در بین آنها باشد راجع به امر به صوم در چنین روزی که با این گونه از راه ها ثابت شده است، حملی که شیخ نموده است، اشکالی ندارد و آن حمل بر استحباب است؛ یعنی مثلاً- پنجاه و نه روز بشمارید و شصتمین روز را روزه بگیرید؛ آن روز یا واقعاً اول ماه رمضان است، خوب در این صورت روزه اول ماه رمضان گرفته شده است، و یا اینکه آخر ماه شعبان است، خوب آن هم روزه گرفتنش به خاطر آخر شعبان بودن استحباب دارد. و در روایت نگفته است که این روز اول ماه رمضان است بلکه گفته است آن را روزه بگیر، و در بیشتر موارد اول ماه رمضان می شود و اگر احیاناً اول ماه رمضان نشود، ضرری در بین نیست. بله اگر یوم الفطر را بخواهند با این ها تعیین بکنند، اشکال پیدا می شود.

ص: ۳۶۵

توضیح یکی از روایات مرتبط به این بحث:

در باب دهم از جامع الاحادیث آخرین روایتش این است: «محمد بن یحیی عن محمد بن الحسین عن محمد بن اسماعیل عن الحسین بن مسلم عن ابی الحسن علیه السلام» محمد بن یحیای عطار است که روایت می کند از محمد بن الحسین بن ابی الخطاب و او هم از محمد بن اسماعیل بن بزیع، که همه اینها ثقه اند ولی حسین بن مسلم یا أسلم توثیقی ندارد و لذا روایت تصحیح نشده است. «قال: یوم الأضحی فی الیوم الذی یصام فیه» یعنی انسان باید حساب کند که چه روزی از هفته را روزه گرفته است، همان روز می شود روز نحر و عید قربان، که این همان «یوم صومکم یوم نحرکم» می شود؛ که یک روایت دیگری است از سید بن طاووس «فی کتاب عمل شهر رمضان: روی عن احدهما علیهما السلام انه قال: یوم صومکم یوم نحرکم» که مفادش با «یوم الاضحی فی الیوم الذی یصام فیه» یکی است. و در ادامه روایت حسین بن مسلم می گوید: «و یوم عاشورا فی الیوم الذی یفطر فیه» یعنی و روز عاشورای دهه محرم عبارت می شود از روزی که در آن اول شوال و عید فطر شما بوده است، ببینید از ایام هفته کدام روز، روز فطر بوده است، همان روز هم روز عاشورای شما می شود.

حاشیه مرحوم مجلسی بر این روایت و اشکال آن:

یک حاشیه ای مرحوم مجلسی در اینجا دارد که آن را می خوانم، البته تعبیری که در اینجا از مرآه العقول مجلسی نقل شده است با آن تعبیری که در کافی چاپ جدید پانزده جلدی آورده شده است، با هم تفاوت دارند و تعبیری که در اینجا نقل شده است یک مقداری پس و پیش دارد و حتما غلط است. می گوید: «فی الیوم الذی یصام فیه ای یوافق یوم عاشورا الیوم الذی کان اول یوم من شهر رمضان». با اینکه در روایت فرمود که «و یوم عاشورا فی الیوم الذی یفطر فیه» یعنی روز عاشورا در روزی از هفته می شود که فطر در آن واقع شده است و لذا این اشتباه است. چیزی که من می خواستم بگویم درباره ذیلی هست که در ادامه کلام مذکور، مرحوم مجلسی دارند و می گویند: «و هذا یستقیم بعدّ شهر تاما و آخر ناقصا، لکن هذا فی غیر سنه الکبیسه» یعنی این حرف که عاشورا در روزی می شود که عید فطر در آن شده باشد در غیر سال کبیسه درست است؛ چرا که در سنه کبیسه هفت ماه تمام و پنج ماه ناقص است در حالی که در سال غیر کبیسه شش ماه تمام و شش ماه ناقص می شود. ولی این کلام مرحوم مجلسی درست نیست. و اگر محاسبه کنید در صورتی که ماه رمضان را کامل فرض کنید این حرف که روز عاشورا، موافق با روز عید فطر می شود درست نمی شود و اما اگر ماه رمضان را ناقص فرض کنید آن حرف که روز عید قربان، موافق با روز اول ماه رمضان می شود، درست نمی شود؛ مثلاً اگر ماه رمضان را کامل فرض کنیم و فرض کنیم که اول ماه رمضان روز شنبه بوده است در این صورت اول شوال و عید فطر می شود دوشنبه و اول ذیقعده می شود سه شنبه و اول ذیحجه می شود پنج شنبه و دهم ذیحجه می شود شنبه، پس اگر ماه رمضان را تمام حساب کنیم روز اول ماه رمضان(شنبه) با روز عید اضحی (شنبه) موافق می شود ولی عاشورا موافق با عید فطر یعنی دوشنبه نمی شود چون؛ با حسابی که کردیم بعد از ذیحجه اول محرم می شود جمعه و عاشوراء می شود یکشنبه با اینکه عید فطر دوشنبه بود!

ص: ۳۶۶

پس این حرف مرحوم مجلسی که گفته است که در غیر سال کبیسه این دو مطلبی که در این روایت آمده است درست در می آید، حرف تمامی نیست. و لذا این روایت بر خلاف اصحاب العدد است و می خواهد بفرماید که با این حرف اصحاب العدد که معمولاً می گویند در سال قمری یک ماه تمام است و یک ماه ناقص و ماه رمضان همیشه تمام است، این مطلبی که ما می گوییم جور در نمی آید.

و اساساً این روایت اگر بخواهد آن مطلب را بگوید نتیجه اش این است که ما باید اصلاً سال کبیسه نداشته باشیم و همیشه سال قمری ۳۵۴ روز باشد، در حالی که به طور مقطوع هم وجدانا و هم طبق علم نجوم، هم این مطلب که در سال قمری همیشه یک ماه تام و یک ماه ناقص است، درست نیست و هم عدم وجود سال کبیسه قمری، باطل است. و خود این روایت این را که همیشه یک ماه تام و یک ماه ناقص است، که معمول اصحاب العدد این حرف را دارند، همان طوری که توضیح دادیم ردّ می کند. مگر اینکه کسی اصحاب العددی باشد و این را بپذیرد که فقط ماه رمضان همیشه سی روزه است و اما سایر ماه ها کم و زیاد می شوند و ترتیبی در این جهت ندارند. که اگر کسی این را بگوید، دیگر روایت این را رد نمی کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شنبه ۲۵ دی ماه ۸۹/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) ابتداء اعتبار قید رؤیت در مستند شهادت عدلین، سپس لزوم قضاء در صورت انکشاف فوت صوم روزه اول ماه رمضان با قیام بینه یا رؤیت هلال در شب بیست و نهم، آنگاه نفوذ حکم حاکم برای سایر حکام را بررسی نموده و در آخر مسأله ثبوت هلال با رؤیت آن در جاهای دیگر را مطرح می نمایند.

ص: ۳۶۷

اعتبار رؤیت در حجیت شهادت عدلین:

عبارت سید در عروه: «(مسأله ۱) لایثبت بشهاده العدلین اذا لم یشهدا بالرؤیه بل شهدا شهاده علمیه»

مرحوم سید می گوید: اگر چنانچه شهادت دو شاهد عادل، شهادت به رؤیت هلال نباشد، با چنین شهادتی هلال ثابت نمی شود، پس اگر بدون اینکه دیده باشند، از روی قطع و علمی که دارند، شهادت بدهند و بگویند که ما می دانیم که الان اول ماه است، کفایت نمی کند.

استدلال مرحوم آقای خویی برای این قید:

ایشان به دو دلیل استناد می کنند که عبارتند از: الف. در خود مفهوم شهادت خوابیده است که باید دیده باشد تا اینکه مفهوم شهادت بر آن صدق بکند و برای این حرف آیه «واستشهدوا شهیدین من رجالکم» و آیه «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» را به

عنوان شاهد آورده است که شهادت در آنها به معنای حضور است.

اشکال: این استدلال درست نیست؛ برای اینکه شهادت مورد بحث ما به اشتراک لفظی در دو معنا استعمال می شود که یکی به معنای حضور است مانند «شهد البدر» و «شهد مشاهد علیّ(ع)» که در اینها به معنای حاضر شدن در جنگ بدر و در مشاهد علی علیه السلام است، و لذا اگر کسی حاضر نشده باشد، صحت سلب دارد و صحیح است که «لم یشهد» برایش اطلاق بشود. و معنای دیگر شهادت به معنای گواهی دادن است و در گواهی دادن، حضور نخوابیده است و لذا بر کسی که شهادت به دروغ می دهد هم اطلاق می شود، اگر چه معصیت کرده است که بدون حاضر شدن، شهادت داده است و شهادت به توحید و رسالت و مانند اینها از شهادت به معنای گواهی دادن است به این معنا که من به مؤدای آنها ایمان و اعتقاد دارم و الا در این شهادت ها در شهادت رسالت رسول(ص) و ولایت حضرت امیرالمؤمنین(ع) حضوری در بین نیست و اصلاً حضور نسبت به اینها معنا ندارد. خلاصه: در اینجا شهادت به معنای حضور که یکی از معانی شهادت است با شهادت به معنای گواهی دادن که معنای دیگر آن است خلط شده است؛ یعنی شهادت مورد بحث ما به معنای گواهی دادن است نه حاضر شدن که ایشان گفته است.

ص: ۳۶۸

ب. ایشان به روایات خاصه ای استناد کرده اند که دلالت بر لزوم استناد شهادت بر رؤیت می کنند و دو روایت صحیحه را در اینجا ذکر نموده اند که عبارتند از: ۱ــ صحیحه منصور بن حازم که در آن حضرت می فرمایند: «صم لرؤیه الهلال و أفطر لرؤیته، فان شهد عندکم شاهدان مرضیان بأنهما رأیاه فاقضه». ۲ــ صحیحه حلبی که حضرت در آن می فرماید: «لاتقبل شهاده النساء فی رؤیه الهلال الا شهاده رجلین عدلین».

اشکال: اگر چه استدلال به روایات برای اعتبار رؤیت در مستند شهادت شاهدین عدلین تمام است و ظاهراً در چهارده روایت این قید آمده است. و اما استناد آقای خویی به روایت صحیحه حلبی تمام نیست؛ چرا که این روایت ناظر به بیان اعتبار عدد و مرد بودن است و اینکه شهادت زن ها در مورد هلال مقبول نیست و فقط باید دو تا مرد عادل شهادت بدهند تا پذیرفته بشود. و اما اینکه آیا در شهادت دادن آنها قید رؤیت معتبر است یا نه؟ از این روایت اعتبار چنین قیدی استفاده نمی شود؛ چون چنین استفاده ای در اینجا از باب مفهوم لقب است، در حالی که از مفهوم لقب نمی توان تعدّی نمود و مفادش این است که درباره رؤیت هلال اگر زن شهادت بدهد فایده ای ندارد و فقط شهادت دو مرد عادل پذیرفته است و اما اینکه آیا طریق اثبات هلال منحصر به شهادت به رؤیت است و به چیز دیگری ثابت نمی شود، اینها را دیگر نفی نمی کند و قبلاً هم گذشت که صاحب جواهر هم این را داشت؛ که لذا می بینید که با گذشت سی روز هم اول ماه ثابت می شود، اگر چه رؤیتی نشده است. و همین طور با حکم حاکم ــ بنابر قول قائلین به آن ــ اول ماه ثابت می شود، پس این حصر مذکور در این روایت حصر اضافی است، نه اینکه حتماً رؤیت معتبر است و شهادت علمی به درد نمی خورد. پس این روایت در اینکه طریق منحصر به رؤیت است یا نه؟ ظهور تامی ندارد.

ص: ۳۶۹

بالاخره: روایات زیادی هست که همه آنها دارای مفهوم هستند و رؤیت را شرط کرده اند و دلالتشان بر اینکه اگر شهادت اینها بخواهد قبول بشود باید شهادت به رؤیت بدهند، تام است.

بنابراین اگر ادله دیگری باشد که این قید در آنها ذکر نشده باشد و اطلاق داشته باشند، این روایات آنها را تقیید می زنند.

علاوه بر اینکه این ادله انصراف طبیعی هم دارند؛ چرا که بنای عقلاء بر این است که در اموری که یقین به آنها از طریق حس است، صرف شهادت بدون حس را نمی پذیرند؛ اینکه کسی بگوید که من یقین دارم که این ملک مال زید است، با اینکه خریدن او را ندیده است و راه های دیگر را هم ندیده است، چنین شهادتی را عقلاء نمی پذیرند. پس اگر این روایات مقیّد هم نبودند، خود ادله اعتبار شهادت در مورد اثبات هلال، انصراف دارند از اینکه شهادت به هلال از راه های غیر حسی را شامل بشوند و اختصاص به شهادت عن حس دارند.

لزوم قضاء صوم ترک شده پس از اثبات تحقق هلال:

عبارت سید در عروه: «(مسأله ۲) اذا لم یثبت الهلال و ترک الصوم ثم شهد عدلان برؤیته یجب قضاء ذلک الیوم، و کذا اذا قامت البینه علی هلال شوّال لیله التاسع و العشرین من هلال رمضان او رآه فی تلک اللیله بنفسه».

توضیح عبارت و مستند آن: در این عبارت در دو صورت حکم به لزوم قضاء صوم ترک شده نموده اند:

صورت اول: این است که اگر هلال ثابت نشود و روزه یوم الشک را به استناد استصحاب و یا اصل برائت ترک نماید و بعداً به وسیله شهادت عدلین ثابت شود که آن روز روز اول ماه، بوده است، در این صورت باید آن صوم را قضاء نماید. و این حکم طبق مقتضای قاعده در مسأله است؛ چون حکم به صوم، روی نفس ماه رفته است و استصحاب و اصل برائت هم حکم ظاهری هستند و واقع را تغییر نمی دهند، پس اگر کشف خلاف بشود، اجزایی در کار نخواهد بود. بله ممکن است که در استصحابی که می گوید موضوع درست شده است و انسان آن را آورده است، قائل به اجزاء بشویم و اما در استصحابی که در مورد نفی یک شیء جاری شده باشد، طبق تحقیق قائل به اجزاء نیستیم. و مورد بحث ما از قبیل دومی است که با استصحاب گفته می شود که یک چیزی نیست و لذا اگر بعد ثابت بشود که وجود داشته است، دیگر اجزایی در کار نیست.

ص: ۳۷۰

صورت دوم: این است که اگر پس از ۲۸ روز روزه گرفتن، در شب بیست و نهم هلال شوال دیده بشود؛ حالا یا بینه شهادت بدهد و یا اینکه خودش هلال را ببیند، در هر دو فرض، باید یک روز روزه قضاء انجام بدهد.

مرحوم آقای حکیم در اینجا به روایتی استناد نموده است که آن روایت از حضرت علی علیه السلام هست و مفادش این است که در یک سالی بیست و هشت روز که روزه گرفتند، در شب بیست و نهم ماه دیده شد، حضرت فرمودند که یک روز روزه قضاء بگیرید؛ برای اینکه ماه بیست و نه روز بوده است.

اشکال: این استدلال آقای حکیم تمام نیست؛ برای اینکه اولاً روایت سند معتبری ندارد. و ثانیاً اگر سندش هم معتبر بود، باز هم نباید به عنوان دلیل برای این حکم مطرح بشود؛ برای اینکه این معلوم است که ماه از بیست و نه روز کمتر نمی شود و لذا وقتی که در شب بیست و نهم، هلال شوال دیده بشود، کشف می شود که قطعا یک روز از ماه رمضان، از کسانی که یوم الشک را روزه نگرفته اند فوت شده است و لذا باید قضاء بشود. و این عمل حضرت هم از روی عمل به قواعد ظاهریه بوده است نه از روی علم امامت؛ چرا که پیامبر(ص) و سایر معصومین علیهم السلام موظف بوده اند که بر اساس قواعد ظاهریه عمل نمایند و لذا در اینجا بر طبق قواعد ظاهریه عمل نموده اند و حکم کرده اند که یک روزی را که کسر بوده است، قضاء آن را به جا بیاورند.

و لـذا راه بهتر همینی است که مرحوم آقـای خویی مشـی نموده است؛ که روایت را به عنوان مؤیـد ذکر کرده است. عبارتشان چنین است: «اذ یسـتکشف بـذلک أنه أفطر فی الیـوم الاـول من رمضـان و الاـ کـان الشـهر ثمـانیه و عشـرین یومـا و هـو مقطوع البطلان» بعـد می گویـد: «من غیر حاجه الی ورود النص و یؤیـده مرسـله ابن سـنان قال: صام علی علیه السـلام بالکوفه ثمانیه و عشرین یوما شهر رمضان، فرأواالهلال، فأمر منادیا ینادی: اقضوا یوما، فان الشهر تسعه و عشرون یوماً».

(پاسـخ به سؤال) قاعـده اولیه این است که حکم روی مـاه رفته است و لـذا وقـتی که معلوم شـد که مـاه بوده است و روزه اش گرفته نشده است، باید قضاء بشود؛ و دلیل بر قضاء مافات هم داریم.

نفوذ حکم حاکم به ثبوت ماه نسبت به اعم از مقلدین و سایر حکام:

عبارت سید در عروه: «(مسأله ۳) لایختص اعتبار حکم الحاکم بمقلدیه، بل هو نافذ بالنسـبه الی الحاکم الآخر ایضا، اذا لم یثبت عنده خلافه».

توضـیح: این مسـأله بحثش در بحث از حجیت حکم حـاکم برای اثبـات اول مـاه گـذشت؛ و آن عبـارت از تعـبیری بود که در مسـتمسک از صـاحب جواهر نقـل کرده بود و آن این بود که اگر در مورد مـدلول روایت عمر بن حنظله ــ که ما آن را معتبر دانستیم ــ از مورد فصـل خصومت تعـدی بکنیم و حکم حـاکم را هم مشـمول آن بـدانیم، در مورد خطاء حاکم گفتیم که دو صورت پیـدا می کنـد: یکی این است که حـاکم غفلتـا خطاء کرده است، در این صورت اگر ما علم به خطاء او داشـته باشـیم، ممکن است که ادله حجیت، موارد غفلت را نگیرد و امـا اگر حـاکم تحقیق خودش را کرده است و نظرش معـدّی به این حکم شـده است، در این صورت علم من به خطاء و اشـتباه او نمی توانـد مانع از حجیت حکم حاکم بشود، و الا همیشه در دو طرف دعوا، هر یک از دو طرف، خودشان را بر حق می دانند، و اما وقتی که یک کسـی را حَکَم قرار دادند و یا شارع یک کسی را برای آن منصوب نمود، بنای عقلای عالم بر این است که طرفینی که به او مراجعه می کنند باید حکم او را بپذیرند و طرفی که محکوم شـده است، دیگر نبایـد ادعایی بکند و الا سـنگ روی سـنگ بند نمی شود. و اساساً دیگر فصل خصومتی نمی شود و نظام به هم می خورد. و لذا اگر قائل به اعتبار حکم حاکم بشویم، حکم او را حتی در صورتی که یقین به خطاء او باشد، روی عناوین ثانویه، باید بپذیریم.

حکم رؤیت هلال در شهر دیگر:

عبارت سید در عروه: «(مسأله ۴) اذا ثبت رؤیته فی بلد آخر و لم یثبت فی بلده، فان کانا متقاربین کفی و الا فلا، الا اذا علم توافق أفقهما و ان کانا متباعدین».

توضیح مسأله و اقوال در آن: این مسأله از مسائل مهم است، و آن این که اگر _ مثلاً _ در قم ماه دیده نشود و در شهر یا جای دیگری دیده بشود چه حکمی دارد؟

در این مسأله چند صورت وجود دارد: صورت اول: این است که متقارب باشند؛ مثلاً ـ در قم هوا ابری است و لذا پس از فحص، ماه دیده نمی شود، اما در جای دیگری که نزدیک به قم است ماه دیده می شود. در این صورت اختلافی نیست و اجماع بر کفایت است و فقط بعضی از سنی ها مخالفت کرده اند و گفته اند که باید در همان محیطی که هست دیده بشود و اگر در جاهای نزدیک هم دیده بشود به درد نمی خورد. و البته این حرف خلاف اجماع بوده و از نظر ادله دیگر هم مردود است؛ از جمله ادله این است که دیدن بالفعل معیار نیست، بلکه دیدن شأنی ملاک است، پس اگر چنانچه در خارج از شهر که ابری نبوده است ماه را دو نفر دیده اند، پیداست که اگر در اینجا هم ابر نبود، ما هم می دیدیم و لذا تردیدی نیست که این کفایت می کند.

صورت دوم: این است که متقارب به هم نیستند ولی افق آنها با هم متحد است، در این صورت صاحب عروه می گوید: اگر افق آنها موافق با هم باشد، کفایت می کند، اگر چه از هم دور باشند و الا رؤیت هلال در آن، کفایت نمی کند.

صورت سوم: یک صورت دیگری هم هست که در خیلی از کتب آن را هم مشمول حکم به کفایت کرده اند، ولی در عروه این را ندارد و آن این است که ممکن است که دو شهر با اینکه متحد الافق نیستند، ولی ملازمه در دیده شدن ماه داشته باشند؛ مثل این که می گویند: اگر در شرق دیده شود، در غرب هم دیده می شود، با اینکه افق آنها یکی نیست. در این صورت هم گفته اند که وقتی که ملازمه شد، نتیجه این می شود که شأنیت دیده شدن در محلی که دیده نشده است، وجود داشته است و همین برای ثبوت هلال کفایت می کند.

صورت چهارم: صورت دیگری که این را هم بعضی حکم به کفایت کرده اند و عمده بحث در مورد آن است، این است که آیا دیده شدن ماه در یک منطقه برای ثبوت ماه در منطقه ای که نه متقارب هستند و نه هم افق هستند و نه دیده شدن ماه در آن، ملازم با دیده شدن ماه در محل دیگر است، کفایت می کند؟ مثلاً اگر در طرف غرب و در غربی ترین نقطه، ماه دیده شود آیا برای شرقی ها به درد می خورد؟

اقوال در مورد این صورت: با مراجعه ای که کردیم؛ شهرت قابل ملاحظه ای بر این قائم است که اگر ماه در جاهای دیگر دیده شود؛ اگر احتمال دیده شدن در اینجا در بین نباشد، ماه برای اینجا ثابت نمی شود. و تا زمان محقق نراقی ما کسی را غیر از ایشان پیدا نکردیم که در این صورت حکم به کفایت کرده باشد، بله به ندرت بعضی ها قائل شده اند که در هر کجای دنیا ماه دیده شود، برای همه کفایت می کند، اما منشأ این قول به طور یقین و یا به طور احتمال این است که آنها کرویت زمین را منکر بوده اند و می خواسته اند بگویند که اگر ماه در یک جای دنیا دیده شود، شأنیت این هست که در همه جای دنیا دیده شود، منتها موانع نگذاشته اند که دیده شود. و صاحب حدائق هم کرویّت را انکار نموده و به همین قائل شده است. بله مرحوم نراقی و همین طور مرحوم آقای خویی نظرشان این است که حتی اگر احتمال دیده شدن در جایی نباشد، دیده شدن در یک نقطه از زمین برای آنجا هم کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم کفایت رؤیت هلال در یک جا برای سایر نقاط ۸۹/۱۰/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: (عدم کفایت رؤیت هلال در یک جا برای سایر نقاط)

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) به ذکر و بررسی ادله ای که مرحوم آقای خویی برای اثبات کفایت رؤیت هلال در یک نقطه برای سایر نقاط، اقامه نموده اند می پردازند.

تتمه ذکر قائلین به کفایت دیدن در یک نقطه برای سایر نقاط:

مجموعاً سیزده نفر را پیدا کردیم که قائل به کفایت دیده شدن هلال در یک جا برای همه جاها شده اند، لکن تا زمان مرحوم نراقی در مستند هیچ کس چنین چیزی در کلماتش نیست که حتی اگر احتمال دیده شدن در اینجا نباشد، به صرف دیده شدن در جای دیگر، حکم به ثبوت هلال برای اینجا بکنند، بلکه نظر آنها این بوده است که اگر در جای دیگر دیده شود، کاشف می شود از اینکه در منطقه خود ما هم هست و از ادله اشان هم که ذکر کرده اند همین معلوم می شود مثل علامه حلی که در منتهی چنین استدلال می کند که اگر در جای دیگری دیده شود، در اینجا هم دیده می شود، بعد اشکال کرویّت را ذکر نموده و از آن هم جوابی می دهد. و لذا در حقیقت می شود که در اینجا شبه اجماعی ادعاء کرد بر اینکه همه اینها غیر از دو نفر، از صدر تا آخر، نظرشان این است که اقلاً باید دیده شدن ماه در محل شخص محتمل باشد، تا اینکه دیده شدن ماه در جای دیگری بتواند به عنوان راهی برای ثبوت هلال در محل شخص مطرح باشد و اما اینکه کسی در صورت قطع به عدم احتمال دیده شدن هم این حرف را زده باشد خیلی نادر است.

ص: ۳۷۵

بررسی ادله مذکور در کلام آقای خویی:

۱ــ بحث نجومی و اشکالش: مرحوم آقای خویی قبل از ذکر روایات مسأله، یک بحث تخصصی نجومی کرده اند. ولی به نظر می رسد که مسأله هلال و رؤیت آن و موضوعیت آن برای برخی از احکام، یک مطلبی نیست که عوام و مردم متعارف آن را نفهمند و نیازی باشد که متخصصین و اهل نجوم بحث نموده و آن را معین نمایند؛ چرا که این حرف ها که مثلاً در فلان زمان ماه از تحت شعاع خارج می شود، دخالتی در مفهوم از استعمالات عرفی ندارد؛ وقتی هوا صاف باشد مردم نگاه می کنند ماه را که دیدند می گویند اول ماه است و فردایش دوم ماه است و هکذا و اینها از نظر عرفی ابهامی ندارند. بله اگر از ناحیه شارع یک چیزی تعیین شده باشد، آن را باید اطاعت نماییم و الاـ از نظر متفاهم در نزد عرف از ظاهر آیه شریفه که می فرماید «لتعلموا عدد السنین و الحساب» یعنی حساب های شما به وسیله همین ماه معلوم می شود، مردم که وقتی را تعیین می کنند که مثلاً یک ماه دیگر در اینجا باشید، آن را با همین ماه موجود در محل خود تعیین می کنند و اما اینکه آیا در نقطه دیگر از دنیا

چطور خواهـد شـد آیا ماه را می بینند یا نمی بینند؟ این حرف ها در این گونه از موارد و در محاسـبات عرفی مثلًا وقتی کسـی خانه خود را اجاره می دهنـد و موعـدی را تعیین می کننـد، اصـلًا در بین نیست؛ که بعداً گیر کنند که آیا در جای دیگری ماه ثابت شده است یا نه؟

۲ـ تمسک به روایات:

الف _ استدلال به اطلاق روایات عامه: آقای خویی می گوید: در مورد یوم الشک، در روایات عامه وارد شده است که اگر در جای دیگری بینه بر رؤیت هلال قائم شد، اگر یوم الشک را افطار کرده باشد، باید یک روز روزه قضاء بگیرد. و اطلاق این روایات اقتضاء می کند که اگر در هر جایی بینه بر رؤیت هلال قائم بشود، برای ثبوت هلال در اینجا هم کفایت بکند.

اشکال: هم نسبت به این روایات و هم نسبت به تعدادی از روایات خاصه که در اینجا مورد استناد قرار گرفته است، این اشکال مطرح است که تمسک به آنها اخصّ از مدعی است؛ برای اینکه مورد آنها درباره یوم الشک است و روایات یوم الشک موردشان در صورت ابری بودن هوا است. در حالی که مدعای آقای خویی در صورت صافی هوا هم هست.

ب _ استدلال به روایات خاصه: روایات خاصه ای که ایشان در اینجا به آنها استدلال کرده اند عبارتند از:

روایت اول: «صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن هلال شهر رمضان یغمّ علینا فی تسع و عشرین من شعبان قال: لاتصم الا أن تراه، فان شهد اهل بلد آخر فاقضه».

ایشان می گوید: از اطلاق این روایت استفاده می شود که بلد آخر چه نزدیک باشد یا دور باشد فرقی نمی کند.

روایت دوم: «صحیحه اسحاق بن عمار قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن هلال رمضان یغمّ علینا فی تسع و عشرین من شعبان، فقال: لاتصمه الا أن تراه، فان شهد اهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه». این هم دلالتش مانند قبلی است.

ص: ۳۷۷

اشکال این دو روایت: همان طور که اشاره شد این دو روایت اخص از مدعی هستند؛ چون مفروض در این دو روایت این است که هوا ابری است؛ یعنی احتمال می دهیم که اگر ابر نبود ما ماه را می دیدیم، پس این روایات شامل صورتی که قطع دارد که ماه دیده نخواهد شد _ که مورد اصلی بحث ما است _ نمی شود و بلکه جایی را هم که هوا صاف است، حتی اگر احتمال دیده شدن هلال را بدهد، شامل نمی شود. و اینکه ایشان خواسته اند که اطلاقی را از این دو روایت استفاده نمایند که شامل هر دو صورت شک و غیر شک بشود، درست نیست.

روایت سوم: «صحیحه ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن الیوم الذی یقضی من شهر رمضان فقال: لاتقضه الا أن یبثّ شاهدان عدلان من جمیع اهل الصلاه متی کان رأس الشهر. و قال: لاتصم ذلک الیوم الذی یقضی الا ان یقضی اهل الامصار، فان فعلوا فصمه».

ایشان می گوید: دلالت این روایت «اوضح من الجمیع» واضح تر از همه اخبار است.

اشکال: به نظر ما این روایت اصلاً دلالت بر این مطلب ندارد؛ چون اینکه می فرماید «الا ان یشهد شاهدان عدلان من جمیع اهل الصلاه» نمی خواهد بفرماید که «من جمیع الامکنه» تا دلیل برای مطلوب ایشان باشد، می خواهد بفرماید که چه شیعه باشند و یا سنی باشند و از هر مذهبی از اهل سنت باشند، اگر هر کدام از آنها شهادت بدهند و اول ماه را تعیین بکنند و عدالت در مذهب خودشان را داشته باشند، این برای اثبات هلال کفایت می کند، پس ناظر به عموم از جهت مذاهب است نه نسبت به امکنه مختلفه تا دلالت بر کفایت رؤیت در یک جا برای جاهای دیگر بکند.

و اما در ذیل که می فرماید «لاتصم ذلک الیوم الذی یقضی الا ان یقضی اهل الامصار فان فعلوا فصمه» و ایشان به این ذیل هم استشهاد نموده است. مفاد این ذیل هم این است که حضرت می فرمایند که اگر دو نفر از آنها شهادت دادند به صرف شهادت و در صورتی که عملاً اجراء نشده باشد به آن عمل نکنید، که در نتیجه اختلاف پیش بیاید، لذا حضرت می فرمایند که در صورتی طبق شهادت در این صورت عمل نمایید که اهل شهرها هم به آن عمل کرده باشند. پس این روایت نظیر بعضی روایاتی می شود که می گوید: اگر در یک شهری دیدید که روزه قضاء می گیرند شما هم بگیرید و تبعیت نمایید و منفرد نباشید. در مورد قضاء هم دو احتمال هست: یکی اینکه مقصود از آن قضای مصطلح باشد و یکی هم این است که به معنای به جا آوردن باشد؛ چون مشترک لفظی در بین آنها است.

روایت چهارم: «صحیحه هشام بن الحکم عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال فیمن صام تسعه و عشرین قال: ان کانت له بینه عادله علی اهل مصر أنهم صاموا ثلاثین علی رؤیته قضی یوما».

بله استشهاد به این روایت تمام است و ظاهرش همان معنایی است که ایشان می گویند؛ چرا که می فرماید: کسی که بیست و نه روز روزه گرفته است، اگر بینه عادله ای برای او قائم بشود بر اینکه اهل شهری ـ «اهل مصره» نفرمود ـ سی روز روزه گرفته اند، این هم وظیفه اش این است که آن یک روز را قضاء نماید. این روایت ظهورش قابل انکار نیست.

جواب های داده شده از استناد به روایات:

ص: ۳۷۹

جواب اول: گفته شده است که این روایات حمل می شوند بر مناطق هم افق و یا اقلاً جایی که در صورت دیده شدن ماه در آنجا، احتمال دیده شدن ماه در اینجا هم باشد، و این طور موارد در جاهای دور نیست، در جاهای نزدیک است و وجه این حمل این است که غالب مواردی که در این روایات سؤال از قضاء شده است؛ و این روایات گفته اند که اگر بعداً به شما گفتند که ماه را دیده ایم بپذیرید و قضا نمایید، در مورد جاهای نزدیک است؛ و شامل جاهای دور؛ که از ته دنیا کسی بیاید، معلوم نیست که بشوند.

ایراد نراقی بر این جواب: مرحوم نراقی بر این جواب چنین ایراد می کند که بله اگر در روایت گفته می شد که اگر در فاصله یک ماه کسی بیاید و چنین امری برای شما ثابت بشود، قضاء نمایید. این جواب درست بود که غالباً در یک ماه اشخاصی که نزدیک هستند می آیند و ممکن است چنین شهادتی بدهند. ولی روایت از این حیث اطلاق دارد و کسی را هم که دو ماه یا چند ماه بعد بیاید و چنین شهادتی بدهد، شامل می شود و نسبت به آنها دیگر چنین غلبه ای وجود ندارد. پس این جواب تمام نیست.

جواب دوم (جواب ضمنی از ایراد نراقی): مرحوم شیخ انصاری در اینجا جواب دیگری هم دارد که مراد او روشن نیست و عبارتش چنین است: «و اما الاخبار فالظاهر منها بحکم الغلبه البلاد المتقاربه» این حرف را خیلی ها گفته اند که روایات نازل به صور معمول است و فروض نادره را نمی گیرد و بیان این غلبه این است که پیداست که در آیه شریفه که می فرماید «لتعلموا عدد السنین و الحساب» و در جای دیگر می فرماید «یسألونک عن الاهله قل هی مواقیت للناس و الحج» ظاهر از این ها این است که شخص به طور متعارف به آن میزانی که شرع قرار داده است دست یافته و آن را به کار می گیرد و از این استفاده می شود که شامل نزدیک ها است و دورها را شامل نمی شود و اینکه عدد حساب کارها و معاملاتشان را بخواهند با ماه حساب بکنند، ظهور در این دارد که مراد از آن، صوری است که زود معلوم شود تا اینکه تکلیف کارها و از جمله حج زود مشخص شود که چه باید بکنند؛ یعنی چه راجع به حقوق مادی اشان و چه کارهای عبادی نظیر صوم و حج به موقع از راه ماه استفاده بکنند.

و لـذا در اینجـا می توان گفت که این مورد مراد نیست که احیانـاً و به طور نـادر گـاهی یک نفر پیـدا بشود که مثلاً از سیصـد فرسـخی آمـده باشـد و ثبوت مـاه در آنجـا را مطرح نمایـد و به حسب غلبه بـا این بیانی که شـد این روایات شامل چنین فرض نادری نمی شوند. و این جواب را علاوه بر شیخ خیلی ها گفته اند.

و امـا ادامه عبـارت شـیخ چنین است: «مع ان الظـاهر ان الاطلاق فی مقام بیان حکم انکشاف کون یوم الشک من رمضان لا فی مقـام بیـان الکـاشف و انه یحصـل بمجرد الرؤیه فی بلـد من البلاـد ولو کـان فی غایه البعـد، فکما لادلاله فی هـذا الاطلاق علی الشروط المعتبره فی البینه...».

ایشـان می گویـد جواب دیگر این است که اطلاق این روایات در مقام بیان حکم انکشاف بودن یوم الشک از رمضان است نه در مقـام بیان کاشف از آن و اینکه چنین کاشـفی به مجرد دیـده شـدن ماه در شـهری از شـهرها، هر چنـد که در غایت دوری باشد، تحقق پیدا می کند. بعد می گوید: پس همان طوری که این اطلاق کاری به شروطی که در بینه معتبر است ندارد، نسبت به شروطی هم که در کاشف از اینکه یوم الشک از ماه رمضان بوده است، معتبر است دلالتی ندارد، پس این روایات اطلاقشان دلالت بر ثبوت هلال حتی با رؤیت آن در بلاد بعیده نمی کند.

اشـکال: اگر ما مسأله غلبه را که مانع از اطلاق در روایات مـذکور است، کنار بگذاریم و بگوییم که آن روایات اطلاق دارند، این جواب ایشان تمام نخواهـد بود؛ برای اینکه در روایت که می فرماید «ان شـهد اهل بلد آخر علی رؤیته فاقضه» این در مقام بیان این است که برای اثبات قضاء همین مقـدار کافی است که اهل شـهر دیگری بگوینـد که ما ماه را دیـده ایم و پیداست که مقصود این است که در منطقه خودشان دیـده انـد و نمی خواهند بگویند که در محل شـما هم که شک دارید ماه را دیده ایم. پس این حرف که این روایـات راجع به کـاشف دلاـلتی نـدارد، درست به نظر نمی رسـد. و مـا بیان شـیخ را نفهمیـدیم که چه مقصودی داشته است.

ص: ۳۸۱

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

ادامه بحث: عدم کفایت رؤیت هلال در یک جا برای سایر نقاط ۸۹/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: (ادامه بحث: عدم کفایت رؤیت هلال در یک جا برای سایر نقاط)

در این جلسه، حضرت استاد _ مدظله _ به ذکر و بررسی روایات مسأله که مرحوم آقای خویی برای اثبات مختار خود به آنها تمسک کرده اند، می پردازند.

ابطال «ملازمه بین رؤیت در غرب با رؤیت در شرق» با توجه به «عدم صحت انکار کرویت زمین»:

بسیاری از علمای سابق، این مسأله را به بحث کرویت زمین، مبتنی کرده اند و منکرین کرویت، مدعی شده اند اگر در جایی ماه دیده شد، همه جای دنیا ماه، صلاحیت دیده شدن را دارد (اگر بالفعل، دیده نشد در اثر موانع و ابر و جهات دیگری است که دیده نشده).

البته چون مسأله کرویت زمین از مسلمات قطعیه است جای تردید نیست که بگوییم: ملازمه ای بین دیدن در غرب با دیدن در شرق نیست.

تاریخچه بحث کرویت زمین:

به این مطلب «کراجکی» که حدود هزار سال قبل فوت کرده، قائل است و اینکه عده ای کپرنیک _ پدر هیئت جدید _ را کاشف کرویت می دانند صحیح نیست؛ چرا که او _ که در حدود پانصد سال قبل، زندگی می کرده _ کاشف حرکت زمین است، و کرویت، بسیار پیش از آن، کشف شده، منتها این که آیا در زمان معصوم علیه السلام هم، کرویت، ثابت بوده است باید مراجعه شود که این مطلب در فهم بعضی از روایات، بی دخالت نیست.

کلام مرحوم آقای خویی:

ص: ۳۸۲

«معنای شب اول ماه» این نیست که در همین محل ما دیده شود و اگر در جایی ولو یک جای غربی که هفت هشت ساعت با ما تفاوت دارد ماه دیده شود، برای ما هم شب اول ماه خواهد بود.(۱)

بررسی فرمایش بالا:

در نظر عرف و در تمامی قراردادهایی که روی اول ماه تنظیم می شود اول ماه، عبارت است از هر چیزی که در محیط

خودش، رؤیت شود، و این که اگر در یک جای دنیا ولو هفت هشت ساعت با ما اختلاف ساعت دارد، ماه دیده شد برای ما هم شب اول باشد، عرفی نیست.

در آیه شریفه هم که می فرماید: (لتعلموا عدد السنین و الحساب)(۲) و یا (قل هی مواقیت للناس و الحج)(۳) باید اول ماه، چیزی باشد که قابل پیاده کردن برای معمول مردم باشد و آنها هم پیاده که می کنند، محیط خودشان را در نظر می گیرند، و شرع هم اصطلاح خاصی برای اول ماه، تعیین نکرده است.

این از نظر قاعده اولی.

تمسک به روایات بر مختار مرحوم آقای خویی:

دسته اول روایات: فرض هوای ابری

مرحوم آقای خویی و بعضی دیگر به اطلاق این روایات _ که می گویند: در هوای ابری اگر بینه قائم شد که در جایی دیگر ماه دیده شده است این کفایت می کند(۴) _ تمسک کرده اند و می گویند: لذا لازم نیست در خود این مناطق، ماه دیده شود.(۵)

اشکال استاد _ دام ظله _ بر فرمایش بالا:

همان طور که بعضی دیگر می فرمایند ممکن است بگوییم روایت، اطلاق ندارد و انصراف دارد، و اگر هم اطلاق را بپذیریم می گوییم: موضوع روایت، خصوص جایی است که محتمل است ماه در زیر ابر باشد و در اینجا حضرت می فرمایند: اگر در جای دیگر بینه بر رؤیت هلال، قائم شد، برای اینجا کفایت می کند اما در جایی که هوا صاف است (مورد بحث ما)، دلیل بر کفایت نمی شود.

روایت دیگر: روایت ابی بصیر(۶)

صدر این روایت می گوید: اگر بینه ای از اهل صلاه بر رؤیت، قائم شد، کفایت می کند (مسلمان عادل در نظر مذهب خود) مورد بحث ما این نیست که آیا بینه، منحصر به شیعه است یا نه؟ (که این بحثی علی حده است)، و بحث در این است که اگر در جای دیگر دیده شد آیا کفایت می کند یا نه؟ که صدر این روایت، دلالت بر کفایت نمی کند.

و ذیل روایت هم می گوید: در جمیع امصار، چنین است که: اگر بینه بر اول ماه، قائم شود ولی عمل خارجی مردمِ آن منطقه، مطابق با آن نباشد و این حکم، خارجاً اجرا نشده باشد، این برای حکم به اول ماه، کفایت نمی کند.

به دیگر سخن: بعد از قیام بینه اگر در منطقه ای دیدید مردم روزه می گیرند، شما هم بگیرید و اگر روزه نگرفتند، شما هم نگیرید و متفرد نباشید.

اما بر این مطلب که شما هم با روزه گرفتن منطقه دیگر (غیر از منطقه خودتان)، روزه بگیرید، دلالت نمی کند.

روایت دیگر: روایت هشام بن حکم(۷)

اگر مدعی انصراف در این روایت نشویم ــ که مراد از بلد دیگر یعنی بلدی که در حوالی آن باشد نه بلدهای دوردست ــ فی الجمله ظهور دارد در این که اگر بینه از اهل بلد دیگر، شهادت به رؤیت دادند، کفایت می کند.

این روایت می خواهد بگوید شهادت دو نفر کفایت می کند حال آیا فقط برای آنجا یا برای هر جای دیگر هم کفایت می کند، این مطلب، از جای دیگر باید روشن شود و از این جهت نه اطلاق دارد و نه تقیید.

ص: ۳۸۴

روایات مقابل قول به کفایت:

۱ــ روایت معمر بن خلّاد(۸)

بحث سندی: معمر بن خلاد را همه توثیق کرده اند. از این که شیخ، سند را ذکر نکرده می فهمیم که از کتابش برداشته و سند شیخ به نظر ما ابن ابی جید که از مشایخ شیخ است و جایی هم تضعیف نشده و شیخ خیلی از کتاب ها را توسط او اجازه گرفته و روایت می کند، و خود شیخِ اجازه بودن، کافی است برای این که شیخ، او را معتبر می دانسته و از او اجازه گرفته است و باقی سند هم درست است.

«معمر بن خلاد عن أبی الحسن علیه السلام قال: کنت جالساً عنده آخر یوم من شعبان فلم أره صائماً فأتوه بمائده فقال: ادنو» تعارف کرد و فرمود : تو هم بیا شرکت کن در این غذا.

«وکان ذلک بعد العصر، قلت له: جعلت فداک! صمت الیوم» من روزه هستم.

«فقال لی: ولم؟ قلت: جاء عن أبی عبدالله علیه السلام فی الیوم الذی یشکّ فیه إنه قال: یوم وفق الله له» که آن روز را شما روزه بگیرید، اگر ماه رمضان در آمد خداوند به روزه ماه رمضان موفقتان کرده است و اگر هم نشد بالاخره به مستحبی عمل شده است. پس روایات متعدد ترغیب کرده است برای گرفتن.

«قال: ألیس تدرون إنّما ذلک إذا کان لا یعلم أهو من شعبان أو من شهر رمضان فصامه الرجل فکان من شهر رمضان؟» سؤال او این بوده است که ما در یوم الشک یک چنین روایتی داریم، این خیال می کرده است که مراد از یوم الشک یوم الشک نوعی است نه یوم الشک شخصی؛ یعنی سی ام ماه شعبان، از اول ماه شعبان بیست و نه روز بگذرد، در روز سی ام آن موقع یوم الشک می شود «نوعی» که اگر هوا ابر شد انسان شک می کند که الآن این اول ماه رمضان است و یا داخل ماه شعبان است، یوم الشک است. او خیال می کرده که مراد از یوم الشک، یوم الشک نوعی است. حضرت تخطئه می کند و افهام می کند که این یوم الشک شخصی است و شخص مورد است، نه مراد سی ام ماه شعبان باشد و آن احکام مال اینجا باشد که روزه را انسان یک روز جلوتر بگیرد! می فرمایند: الآن که هوا صاف است و هیچ علتی در کار نیست، این دیگر چه شکی در کار است؟ این یوم الشک مال این است که همین روز هم انسان شک داشته باشد، صرف این که سی ام ماه شعبان است مراد این نیست.

«أليس تدرون إنّما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أو من شهر رمضان فصامه الرجل فكان من شهر رمضان كان يوماً وفق الله له، فأمّا وليس عله ولا شبهه فلا». پس این حکم یوم الشک را در اینجا می گوید تو اشتباهاً پیاده کردی.

بعد عرض می کند : «فقلت: أفطر الان؟ فقال: لا» الآن که بعد از ظهر است دیگر نمی خواهد افطار کنی، زحمتی را کشیده ای و نمی خواهد این کار را بکنی.

«قلت: وكذلك فی النوافل لیس لی أن أفطر بعد الظهر؟ قال: نعم» آن هم همینطور است، مستحبی هم همینطور است، انسان اگر یک نصف روز را گرفت دیگر بقیه اش را بگیرد که حمل می شود به تأکد استحباب جمعاً بین الادله، در مستحبات دیگر غیر از این یوک الشک اصطلاحی در جای دیگر هم همینطور است.

مستفاد از روایت بالا:

این روایت می گوید شما چرا می گویید یوم الشک است؟ هوا که الآن صاف است، ماه که دیده نشده است! پس بنابراین این جزء ماه رمضان نیست. اگر قرار شد که در نقطه غربی ترین موارد ماه دیده شده باشد من که در شرق هستم ماه را ندیدم در منطقه خودم، این محتمل است که در غرب، ماه دیده شده باشد و من معیارم عبارت از این است که در یک نقطه ای از نقاط دنیا دیده شدنش که در شب مشترک هستند، معیار آن باشد. فرضاً الآن اینجا هوا صاف صاف است، چرا شک من را زایل کند؟ حضرت می فرماید چرا شک کردی؟ الآن شکی در کار نیست! این معلوم می شود که معیار عبارت از محیط خود است که می گوید الآن دیگر یوم الشک بودن شما درست نیست و الا اگر در جای دیگری باشد می گوید من احتمال می دهم که در غرب دیده شده باشد.

ص: ۳۸۶

از این روایت استفاده می شود که میزان عبارت از همان محل است.

بنابراین این روایت _ که مرحوم آقای خویی بر مختار خود به آن استدلال کرده اند _ دلیل بر ابطالِ مختار ایشان است.

مکاتبه ابوعمرو:(۹)

در این روایت _ که مفادش عدم اعتناء به قول منجم است _ ابوعمرو، ظاهراً از حضرت هادی علیه السلام سؤال می کند: «کتب إلیه أبو عمرو أخبرنی یا مولای ! إنّه ربّما أشکل علینا هلال شهر رمضان» می گوید مشکلی برای ما پیدا می شود و آن این است که هوا صاف است و ما نمی بینیم.

«ونری السماء لیس فیها عله فیفطر الناس ونفطر معهم ویقول قوم من الحسّاب».

ریاضی دانها می گویند «إنّه یری فی تلک اللیله بعینها بمصر وافریقیه والاندلس» آنجا دیده می شود، بعضی از این ریاضی دانها می گویند.

«فهل یجوز یا مولای ما قال الحسّاب فی هذا الباب؟» این حرف درست است که می گویند الآن هوا صاف است و آنجا دیده می شود.

«حتی یختلف الفرض علی أهل الامصار» تا در نتیجه فرض بر اهل امصار تفاوت بکند.

«فیکون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا فوقّع علیه السلام: لا تصومن الشکّ أفطر لرؤیته وصم لرؤیته».

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم کفایت رؤیت هلال در یک نقطه برای سایر نقاط ۸۹/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم کفایت رؤیت هلال در یک نقطه برای سایر نقاط

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ ابتداء به جواب از مکاتبه ابوعمرو که ظاهر بدوی آن معارض با روایت معمر بن خلاد است می پردازد، سپس دو روایت دیگر را که مخالف با مختار آقای خویی است در ردّ ایشان ذکر نموده و بر لزوم اخذ به مفاد روایت معمر بن خلاد و حمل روایات منافی با آن، بر غالب و متعارف در آن زمان تأکید می نمایند و در آخر کلام آقای حکیم در صورت شک در هم افق بودن را بررسی می کنند.

ص: ۳۸۷

مکاتبه ابوعمرو و تنافی آن با روایت معمر بن خلاد:

متن روایت: «کتب الیه ابوعمرو: أخبرنی یا مولای انه ربما اشکل علینا هلال شهر رمضان ولانراه و نری السماء لیست فیها عله و یفطر الناس و نفطر معهم و یقول قوم من الحساب قبلنا انه یری فی تلک اللیله بعینها بمصر و افریقیه و الاندلس، هل یجوز یا مولای ما قال الحساب فی هذا الباب حتی یختلف الفرض علی اهل الامصار، فیکون صومهم خلاف صومنا و فطرهم خلاف فطرنا؟ فوقع: لاصوم من الشک، افطر لرؤیته و صم لرؤیته».

معانی محتمل در روایت: در معنای مقصود از این روایت سه احتمال وجود دارد که عبارتند از:

احتمال اول: ظاهر ابتدایی این روایت این معنا است که آیا این حرف که بعضی از ریاضی دان ها می گویند امکان دارد؛ که در حالی که در اینجا با اینکه هوا صاف است و ماه دیده نشده است، در همین زمان در مصر و آفریقا و اندلس، ماه دیده بشود و در نتیجه صوم ما و صوم آنها یکی نباشد؟! و ظاهراً سائل نظریه اش بر خلاف آقای خویی بوده است و معتقد بوده است که هر کسی باید رؤیت در محل خود را معیار قرار بدهد و لذا نتیجه می گیرد که اگر حرف ریاضی دانان درست باشد صوم و فطر ما با آنها مختلف می شود.

احتمال دوم: ممکن است که نظر سائل هم مطابق با آقای خویی بوده است؛ به اینکه اگر در جای دیگری هم ماه دیده شود، حکم واقعی برای محل ما و آنجایی که دیده شده است، یکی است ولی چون این را فقط حُسّاب می گویند و ما یقین به دیده شدن ماه در آنجا نداریم، در نتیجه وظیفه ظاهری ما صوم نیست و لذا باید یک روز پس از آنها روزه بگیریم، پس قهراً بین ما و آنها اختلاف در صوم و افطار پیش می آید. به هر حال در این احتمال هم سائل از حضرت در مورد امکان صحیح بودن حرف حسّاب می پرسد و البته این احتمال، با نظر آقای خویی مخالف نمی شود.

احتمال سوم: این است که اصلاً نه مربوط به موافق با نظریه آقای خویی باشد و نه ربط به نظریه مخالف با ایشان داشته باشد، و معنـای روایت فقـط این سؤال باشـد که آیا چنین اختلافی در اجراء ممکن است که به حسب بلاد ماه در یک جا دیـده شود و اشخاصـی دیروز را روزه بگیرنـد و در محل ما دیـده نشود و ما امروز را روزه بگیریم؟ و در این احتمال دیگر به این مطلب که حکم اینجا با آنجا باید متحد باشد یا مختلف باید باشد نظر ندارد.

بیـان تنافی بـدوی مکاتبه با روایت معمر بن خلاد: به هر تقـدیر در این روایت حضـرت چنین جواب می فرمایـد که: «لاتصومنّ الشک» یعنی حضرت مورد را مورد شک فرض کرده است و لذا ظاهر ابتدایی این روایت با روایت معمر بن خلاد که جایی را که هوا صـاف و بـدون علت بود، از مورد شـک خـارج دانسته بود، منافـات پیـدا می کنـد؛ چون هر دو روایت در مورد هوای صاف و بدون علت است؛ در یکی حکم به مورد شک نبودن کرده است و در دیگری حکم به مورد شک بودن نموده است.

بیـان نحوه جمع در بین روایتین: ممکن است با این بیان از این تنافی جواب بـدهیم که در روایت معمر بن خلاد، او خیال کرده بود که سـی ام شـعبان همیشه یوم الشـک است چون «یصـلح ان یکون مشـکوکا» یعنی صـلاحیت دارد که یوم الشـک باشـد و خیلی از مواقع هم یوم الشـک می شود یعنی صـلاحیت نوعی دارد، و لـذا بـا اینکه هوا صـاف بوده است و فرض کرده بود که آخر شـعبان است، روایات یوم الشک را درباره آن جاری کرده است. حضـرت فرمود که این اشـتباه است، موضوع یوم الشک نوعی و شأنی نیست، بلکه یوم الشک شخصـی است و لـذا اگر در هوا علتی نبود، دیگر موردی برای شک نبوده است تا حکم یوم الشک جاری بشود.

ص: ۳۸۹

و اما در مکاتبه ابوعمرو؛ با توجه به اینکه معمولاً ـ در نزد مثل ابوعمرو مسأله کرویت زمین مطرح نبوده است ـ البته ممکن است که در یونان و یا جاهای دیگر مطرح بوده باشد، مسأله خیلی روشن نیست ـ و لذا وقتی که برخی از ریاضی دانان گفته اند که در این شب در برخی مناطق ماه دیده می شود، این حرف برای مثل ابوعمرو این شک و تردید را ایجاد کرده است که شاید دقت لازم نشده است و هلال از نظر ما دور مانده است و لذا در این روایت با این حرف حساب، شک خاصی برای او پیش آمده است. پس این روایت نمی خواهد بگوید که اگر هوا صاف بود باز هم یوم الشک است بلکه با توجه به تردیدی که برای شخص پیش آمده است این را فرموده است.

پس منافاتی بین دو روایت از این جهت وجود ندارد و معارضه ای هم بین آنها نیست؛ و این روایت مکاتبه با توجه به احتمالات در مفادش، نه دلیل برای کلام آقای خویی می شود و نه مختار او را نفی می کند.

(پاسخ به سؤال) حضرت در روایت پاسخ سؤال را نداده است و فقط وظیفه او را بیان نموده است و می فرماید آنچه که محل ابتلاء تو است این است که روزه بگیری یا نه؟ جوابش این است که اگر شک داری به عنوان وجوب نمی توانی روزه بگیری «لاتصومن الشک».

خلاصه: ظاهر صحیحه معمر بن خلاد اقتضاء می کند که هر کسی برای اثبات هلال باید رؤیت در محل خودش را در نظر بگیرد و چون معارضی در بین نیست، باید به آن اخذ شود.

ص: ۳۹۰

دلالت دو روایت دیگر بر خلاف مختار آقای خویی:

۱ـ روایت ابراهیم خراز: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قلت له: کم یجزی فی رؤیه الهلال؟ فقال: ان شهر رمضان فریضه من فرائض الله فلاتؤدّوا بالتظنی و لیس رؤیه الهلال ان یقوم عدّه فیقول واحد: قد رأیته و یقول الاخرون: لم نره اذا رآه واحد رآه مائه و اذا رآه مائه رآه ألف ولایجزی فی رؤیه الهلال اذا لم یکن فی السماء عله اقلّ من شهاده خمسین و اذا کانت فی السماء عله قبلت شهاده رجلین یدخلان و یخرجان من مصر».

در این روایت می فرماید: اگر در آسمان علتی نباشد چنین شهادتی به درد نمی خورد.

۲ـ روایت حبیب خثعمی: «عن یونس بن عبدالرحمن عن حبیب الخزاعی «الخثعمی» قال: قال ابوعبدالله علیه السلام: لاتجوز الشهاده فی رؤیه الهلال دون خمسین رجلا عدد القسامه و انما تجوز شهاده رجلین اذا کانا من خارج المصر و کان بالمصر عله فأخبرا أنهما رأیاه و أخبرا من قوم صاموا للرؤیه و أفطروا للرؤیه».

در این روایت هم که در سندش اسماعیل بن مرار را ما اشکال نمی کنیم و طبق مشهور که وقوع یکی از اصحاب اجماع در سند را برای اعتبار بعد از آن کافی می دانند، این روایت معتبر است. در اینجا با «انما» می فرماید اعتبار شهادت بینه منحصر است به صورتی که در شهر علتی باشد و از ظاهر عبارت «خارج المصر» هم استفاده می شود که شاهدها باید از اطراف نزدیک و بیرون شهر باشند نه مثل آفریقا و مانند آن. پس از این روایت هم استفاده می شود که معیار دیده شدن در همین جا است.

خلاصه: این روایات آن توسعه ای را که آقای خویی قائل شده اند، رد می کنند.

کلام آقای حکیم درباره حکم شک در هم افق بودن:

و اما توسعه ای را که آقای حکیم قائل است و علامه هم در آخر کلام خودش احتمالاً این را علی الفرض قائل است؛ و آن اینکه اگر در جایی شک بکنیم که آیا اول ماه شده است یا نه؟ چنانچه در جای دیگری بینه ای بر رؤیت ماه قائم شده باشد، اگر شک داشته باشیم که آیا اتحاد مطلع دارند و افق آنها یکی است یا نه؟ در این صورت باید حکم به رؤیت ماه بکنیم.

بررسی این کلام:

ظاهراً وجه این حکم ایشان تمسک به اطلاقات است. ولی در مقابل ایشان منکرین اطلاقات هستند که می گویند ظاهر اطلاقات آمده در روایات، عبارت از بینه ای است که از همان حوالی نزدیک باشد و شاهد برای انصراف مذکور عبارت از این است که اطلاق باید برای متعارف مردم قابل عمل باشد، در حالی که چنین اطلاقاتی نسبت به جاهای دور آن هم در آن دوره که وسائل فراهم نبوده است برای متعارف مردم قابل عمل نبوده است؛ و اینکه مثلاً از اندلس بخواهد یک خبری به اینجا برسد، ممکن است که انسان در عمرش به او چنین خبری نرسد، پس اگر روایاتی می گویند که از خارج مصر بینه ای قائم شود، مقصود آن جایی است که محل ابتلاء شخص بوده باشد و این قهراً مربوط به جاهای نزدیک می شود و لذا این روایات هم محمول است بر فتوایی که در بین فقهاء معروف است؛ که بین قریب و بعید فرق گذاشته اند.

ص: ۳۹۲

خلاصه: مطلبی را که عروه دارد به نظر می رسد که متن خوبی است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم کفایت رؤیت هلال در یک نقطه برای سایر نقاط ۸۹/۱۰/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم کفایت رؤیت هلال در یک نقطه برای سایر نقاط

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) ابتداء به بررسی دلالت روایت بطائنی در رابطه با کفایت رؤیت هلال در یک نقطه برای سایر نقاط می پردازند، سپس مسائل پنج، شش و هفت از عروه را که عمده بحث آنها در سابق انجام شده است، توضیح می دهند.

بررسی روایت بطائنی در این باره:

متن روایت: «عن علی بن ابی حمزه قال: کنت عند ابی عبدالله علیه السلام فقال له ابوبصیر: جعلت فداک اللیله التی یرجی فیها ما یرجی؟ فقال: فی لیله احدی و عشرین او ثلاث و عشرین. قال: فان لم أقو علی کلیتهما؟ فقال: ما أیسر لیلتین فیما تطلب. قال: قلت: فربما رأینا الهلال عندنا و جاءنا من یخبرنا بخلاف ذلک من أرض اخری؟ فقال: ما أیسر اربع لیال تطلبها فیها...»(۱) . این روایت حدیث هجدهم از باب سوم تحت عنوان تعیین لیله القدر از جامع الاحادیث است.

ممکن است گفته شود که این روایت بر قول آقای خویی دلالت می کند؛ چون وقتی که ابوبصیر سؤال کرد که گاهی ما هلال را می بینیم، سپس کسی از زمین دیگری می آید و خلاف آن را به ما خبر می دهد. حضرت نفرمود که معیار برای شما محل خودتان است، بلکه فرمود: چه آسان است برای مطلوب مهمی که دارید به جای دو شب، چهار شب را مراعات نمایید. و اینکه این را به صورت بتّی تعبیر نکرد، به جهت این است که یک نفر خبر داده است نه دو نفر تا بینه بشود.

ص: ۳۹۳

۱- (۱) _ جامع احادیث الشیعه ۹: ۴۲، باب سوم (تعیین لیله القدر و فضلها) الحدیث ۱۸. وسائل الشیعه ۱۰: ۳۵۴، باب تعیین لیله القدر، الحدیث ۳.

ولی اولاً: این روایت بر مطلوب آقای خویی دلالت ندارد؛ برای اینکه ظاهر از روایت این است که می گوید: ما هلال را دیده ام و شخصی از سرزمین دیگری آمده است و می گوید: شما اشتباه کرده اید و در آن شب هلال نبوده است و در شب بعد بوده است؛ یعنی این در یک شبی هلال را دیده است و شخص دیگری می گوید ما در همان شب تحقیق کردی و خبری از ماه نبود؛ و این مانند این است که کسی می گوید من زید را دیده ام، که اگر گفته شود که شخص دیگری خلاف این را می گوید، معنایش این می شود که آن شخص دیگر می گوید که زید دیده نشده است، پس اگر می گوید من ماه را در فلان

شب دیدم و یک کسی خلافش را می گوید. معنایش این می شود که در آن شب ماه نبوده است و دیده نشده است.

پس این روایت مشعر و یا ظاهر در این است که شخصی که از ارض اخری آمده است می خواهد آنچه را که این دیده است نفی کند و وقت دیگری را که متأخر از آن است بگوید؛ که یعنی در آن شب که شما دیده اید، اشتباه کرده اید و ماه نبوده است.

در حالی که طبق نظر آقای خویی فقط در صورتی باید چهار شب را انجام بدهند که از ارض اخری شهادت بدهند که قبل از اینجا ماه را در جای دیگری دیده اند؛ چرا که جایی که آقای خویی می گویند که باید ملاحظه بشود این است که یک کسی جلوتر از ما ماه را دیده باشد و اما اگر عقب تر دیده باشد، این را که عقب تر است، ایشان معیار نمی گیرند؛ که ما تبعیت کنیم از کسی که ماه را بعد از ما در جای دیگر دیده است. پس این روایت ربطی به مورد بحث و نظر آقای خویی ندارد.

ص: ۳۹۴

بعضـی هم گفته انـد که در این روایت مدلولش این است که راوی می خواهد بگوید که بین آنچه که ما دیدیم و آنچه که از ارض اخری خبر داده شـده است، تضـاد وجود دارد؛ که در نتیجه شک می کنـد که آیا قبلاً اول ماه بوده است یا بعـدا اول ماه است. و اگر این باشد، روی مبانی همه، باید چهار شب را مراعات کنند تا لیله القدر را درک کرده باشند.

خلاصه: از اینکه امام علیه السـلام سؤال نکرده است که قبل بوده است یا بعد بوده است، معلوم می شود که ربطی به این ندارد که در همه جا بایـد یک شب، شب اول باشـد، بلکه مدلول روایت این است که برای شـخص، تردید حاصل شده است که آیا آنچه که ما دیده ایم درست بوده است یا اینکه ـ همان طوری که احیاناً اشـتباه می شود و چیز دیگری را به جای ماه خیال می کنند ـ ما دچار اشتباه شده ایم؟ حضرت هم می فرماید که چهار شب را مراعات نمایید.

ثانیـاً: این روایت طبق یـک بیـانی ظـاهر ابتـدایی اش این است که قول آقای خویی را رد می کنـد؛ برای اینکه از صـدر روایت اسـتفاده می شود که اگر چنین مسأله ای پیش نمی آمد و سؤال نمی کرد، اگر فقط همان دو شب را اعمال انجام می داد کافی بود، در حـالی که اگر مبنـای آقـای خویی تمـام باشـد، حتی بـدون چنین وضـعیتی که پیش آمـده است و بـدون نیاز به سؤال، حضـرت بایـد از اول می فرمود که شـما چهار شب را بگیریـد؛ چون شـما که نمی دانیـد که در غربی ترین نقاط، ماه دیده می شود یا نه و احتمال دارد که قبل از اینجا در آن نقاط ماه دیده شده باشد و در نتیجه احتمال می رود که در آنجا جلوتر از اینجا بیست و یکم و بیست و سوم شده باشد و چون می خواهد لیله القدر را درک نماید، پس باید چهار شب بگیرد.

پس از اینکه حضرت در ابتداء فقط دو شب را مطرح کرد و پس از سؤال او چهار شب را مطرح نمود، استفاده می شود که اگر کسی ماه را ببیند و شخص دیگری خلاف این را نگوید، احتمال اینکه لیله القدر چهار شب باشد در بین نیست و لیله القدر در همان دو شب است. و این خودش دلیل بر این است که لیله القدر برای خود منطقه حساب می شود و هر جایی لیله القدر علیحده دارد.

تالی فاسد مختار آقای خویی:

اگر مبنای آقای خویی پذیرفته شود، دیگر به طور کلی در هیچ کجا خصوصاً در جاهایی مثل کوفه و مدینه که معمولاً این سؤال ها مطرح بوده است، هیچ وقت مصداق یقینی برای وقت پیدا نخواهد شد؛ چون فوقش این است که انسان نگاه می کند و می بیند که ماه خیلی باریک است و می فهمد که شب اول ماه است ولی خوب این شب اول ماه نسبت به اینجا است و این امکان هست که در غربی ترین جاها، قبل از امشب ماه دیده شده باشد. پس هیچ مورد مسلمی برای ایامی که در روایات وارد شده است و اعمالی در آنها تعیین شده است باقی نمی ماند مثل اینکه روز دهم ذیحجه روزه گرفتن حرام است و یا در اعمال حج در فلان روز فلان وظیفه را دارید، حتی یک مصداق یقینی باقی نمی ماند. مگر اینکه منزل کسی در غربی ترین نقطه باشد که او اولین رؤیتی را که از ماه ممکن است و زودتر از همه جا در آنجا دیده می شود می بیند. و اما در معمول مواردی که محل ابتلاء و اسئله است، یک دانه مصداق یقینی هم پیدا نمی شود و حتی استصحاب هم در این صورت فایده ای ندارد؛ چون مثبت می شود و نمی تواند ثابت کند که فردا روز دهم است؛ فقط اثبات می کند که تا حالا واقع نشده است، و لذا احکام روز دهم را نمی توان بار کرد.

در حالی که می بینیم که سیره امام و متشرعه بر این بوده است که احکام روز دهم را بار می کرده اند و عرفه و ترویه را بار می نموده اند و همه روزها با همان رؤیت های در خود شهرها تعیین می شده است. و به طور اطمینان معیار برای تعیین تمام محاسبات از قبیل اجاره ها و معاملات مختلف و اموری که شرع تعیین کرده است و همین طور تاریخ های ولادات و وفیات و از این قبیل معیار در همگی، رؤیت هلال در منطقه خودشان بوده است و نمی شود این معیاری که آقای خویی می گوید معیار باشد؛ یعنی در آن دوره ها اصلا امکان نداشته است. اگر چه در زمان ها به جهت ارتباطات وسیعی که در دنیا پیدا شده است این امکان هست.

خلاصه: این حرف که دیده شدن ماه در نقاط غربی برای مناطق شرقی هم کفایت می کند و به طور کلی دیده شدن ماه در یک نقطه برای تمام نقاط دیگر در نیم کره کفایت می کند، دلیل روشنی ندارد، و بر خلاف قاعده اولیه و متفاهم عرفی است و عمل عرف هم؛ چه در امور مادی و چه در امور عبادی بر خلاف این بوده است و برخی از روایات از جمله روایت معمر بن خلاد و روایت بطائنی هم آن را رد می کند.

بررسی حکم اعتماد به تلگراف:

عبارت عروه: «مسأله ۵: لایجوز الاعتماد علی البرید البرقی ـ المسمی بالتلغراف ـ فی الاخبار عن الرؤیه، الا اذا حصل منه العلم بأن کان البَلَدان متقاربین و تحقق حکم الحاکم او شهاده العدلین برؤیته هناک».(۱)

توضیح: یعنی تلگراف در اخبار به رؤیت کفایت نمی کند مگر اینکه به طریقی مثلاً به جهت تعدد تلگراف و یا به ضمیمه تلگراف به شهادت دادن برخی علم و اطمینان به تحقق حکم حاکم یا شهادت عدلین به رؤیت هلال در آنجا ثابت بشود.

۱- (۲) ـ العروه الوثقی ۳، ۶۳۱.

و جهت اشکال در تلگراف این است که ما نمی دانیم که تلگراف زننده کیست؟ عادل است یا نه؟ و لذا قابل اعتماد نمی شود، بله اگر شناخته بشود که زننده تلگراف زیدی است که من می شناسم، در این صورت مثل این می شود که از خود زید مستقیم شنیده باشم و لذا اگر انسان صدای شهادت را از پشت پرده بشنود و یا صدای کسی را از راه تلفن بشنود و مطمئن بشود که آن شخص است کفایت می کند. بله اگر چه گاهی احتمال تقلید صدا هست ولی این خیلی ندرت دارد و مانع از اطمینان نمی شود.

حکم یوم الشك:

عبارت عروه با توضیح: «مسأله ۶: فی یوم الشك فی انه من رمضان او شوّال یجب ان یصوم و فی یوم الشك فی انه من شعبان او رمضان یجوز الافطار» چون ثابت نشده است «و یجوز ان یصوم» ولی نباید به قصد رمضان بگیرد «لکن لابقصد انه من رمضان کما مر سابقا تفصیل الکلام فیه»(۱) بحث اینها مفصلا گذشت. «ولو تبین فی الصوره الاولی کونه من شوال وجب الافطار، سواء کان قبل الزوال او بعده» وقتی معلوم شد که از شوال بوده است باید افطار نماید چه قبل از زوال بفهمد و یا بعد از زوال به آن پی ببرد. «ولو تبین فی الصوره الثانیه کونه من رمضان وجب الامساك و کان صحیحا اذا لم یفطر و نوی قبل الزوال و یجب قضائه اذا کان بعد الزوال» اگر افطار کرده باشد و یا بعد از زوال بفهمد باید آن روز را قضاء نماید که بحث اینها هم گذشت.

۱- (۳) _ العروه الوثقی ۳: ۶۳۱.

حکم پوشیده ماندن ماه در چندین ماه متوالی:

عبارت عروه با توضیح: «مسأله ۷: لو غمّت الشهور و لم یُرَ الهلال فی جمله منها أو فی تمامها حُسب کل شهر ثلاثین ما لم یعلم النقصان عادةً».(۱)

یعنی وقتی هوا ابری باشد و در هیچ کدام از ماه ها هلال دیده نشود، مادامی که ما یقین به نقصان پیدا نکنیم، باید هر ماه را سی روز حساب بکنیم؛ مثلاً نمی شود که پنج ماه پشت سر هم کامل باشند و لذا حتما باید بیست و نه روز حساب کرده و افطار نماید و اما مادامی که یقین به نقصان پیدا نکند استصحاب می کند که ماه هنوز جاری است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم امثال اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم امثال اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد (مدظله) شروع به بررسی حکم اسیر و محبوس و کسانی که امکان تحصیل علم به تحقق ماه رمضان را ندارند، می نمایند؛ ابتداء عبارت مرحوم سید در عروه را نقل و به توضیح مسأله می پردازند، سپس مستند روایی مسأله را از حیث سند مورد بررسی قرار می دهند.

عبارت مرحوم سید:

(۸. مسأله) «الاسیر و المحبوس اذا لم یتمکنا من تحصیل العلم بالشهر عملا بالظنّ و مع عدمه تخیّرا فی کل سنه بین الشهور فیعیّنان شهر اله و یجب مراعاه المطابعه بین الشهرین فی سنتین؛ بأن یکون بینهما احد عشر شهرا. ولو بان بعد ذلک أنّ ماظنّه او اختاره لم یکن رمضان فان تبین سبقه، کفاه؛ لانه حینئذ یکون ما أتی به قضاء و ان تبین لحوقه و قد مضی قضاه و ان لم یمض أتی به و یجوز له فی صوره عدم حصول الظن ان لایصوم حتی یتیقّن انه کان سابقا فیأتی به قضاء...».

ص: ۳۹۹

۱- (۴) ــ العروه الوثقی ۳: ۶۳۲.

توضیح: در بحث های گذشته مثبتاتی برای خصوص ماه رمضان ذکر شد و در بعضی از آنها هم، ظن به طور عام جزو مثبتات هلال رمضان و غیر آن بود. البته بحث های ما توقفی بر این جهت نداشت که آیا ظن آنها را اماره مثبته بدانیم و با مثبت معامله ماه رمضان بکنیم، یا اینکه ممکن است که ظن اصلی از اصول حساب شده باشد که باید طبق آن اصل عمل کنیم و در این فرض، ظن دیگر مثبت نخواهد بود، تا جایز باشد که انسان نیت ماه رمضان بکند. کما اینکه در دوران امر بین محذورین که

انسـان نمی دانـد این کـار را انجـام بدهـد یـا آن کـار را انجام بدهـد؟ به حکم عقل، بایـد طرف ظن را انتخاب کنـد، ولی این انتخـاب کردن طرف ظن، جواز نسـبت به شـارع دادن آن را اقتضـاء نمی کنـد؛ که انسان در هنگام عمل در نیت خود تصـریح کند و آن را به شارع نسبت بدهد.

بحث در اینجـا اعم از این است که به عنوان اماره مثبته و یا به عنوان اصل باشـد بعـد از اینکه اصل اولی این است که ظن هیچ گونه اعتباری نداشته باشد نه به عنوان اماره مثبته و نه به عنوان اینکه انسان در عمل بر طبق مظنون خود عمل کند، در برخی از موارد، عناوینی پیش می آید که به دلیل عقلی و یا به دلیل نقلی، ظن در اثر آنها اعتبار پیدا می کند؛ چه به اعتبار مثبت بودن و چه به اعتبار اینکه فقط عمل خودش را مطابق آن قرار بدهد.

یکی از آن مواردی که طبق دلیل خاص نقلی حکم به حجیت ظن و قرار دادن عمل بر طبق آن شده است، درباره کسـی اسـت که راه معتبری مانند قطع و یا بینه برای اثبات ماه مبارک رمضان نداشته باشد.

ص: ۴۰۰

البته تعابیر فقهاء درباره موضوع این حکم مختلف است: بعضی محبوس را موضوع قرار داده اند و برخی اسیر یا محبوس را و تعبیر بعضی هم اعم است و کسی را که نمی داند و راهی برای اثبات آن ندارد، به عنوان موضوع گفته اند ولی با توجه به اینکه تناسبات حکم و موضوع اقتضاء می کند که ذکر اسیر در روایت از باب مثال باشد، ذکر اسیر و همین طور موضوع قرار دادن اسیر و محبوس در کلمات فقهاء از باب مثال هستند. همان طوری که در مثل «رجل شک بین الثلاث و الاربع» انسان حکم را شامل زن هم می داند، با این که رجل اعم از زن نیست ولی تناسب حکم و موضوع و ارتکازاتی که در بین هست، این را مثال می فهمد و از رجل الغای خصوصیت می شود. کما اینکه اگر مولی بگوید که برو از بازار فلان چیز را بخر، بازار خصوصیتی ندارد و لذا اگر در غیر بازار هم بخرد هیچ فرقی نمی کند، مگر اینکه در بازار خصوصیتی باشد که در غیر بازار نباشد؛ که این هم گاهی پیش می آید، و اما در خیلی از مواقع هیچ خصوصیتی برای بازار نیست و کلمه بازار به خاطر اینکه به طور متعارف در بازار چنین خریدی پیدا می شود، استعمال می گردد.

بیان مقتضای عبارت عروه: دو مطلب در کلام مرحوم سید، مورد دقت قرار نگرفته است که عبارتند از: ۱ـ ایشان چنین تعبیر می کند که «اذا لم یتمکّنا من تحصیل العلم بالشهر عملا بالظن» یعنی اگر از تحصیل علم به ماه رمضان تمکن نداشتند باید عمل به ظن نمایند. در حالی که اگر طریق عملی مانند بینه هم داشته باشند باز هم نوبت به عمل به ظن نمی رسد. و این هم باید به عبارت اضافه شود.

ص: ۴۰۱

۲ــ ظاهر عبارت عروه «و مع عدمه (ظن) تخیّرا فی کل سنه بین الشهور» و آقایان این است که اگر چنانچه در هیچ یک از اطراف احتمال، بیش از پنجاه درصد احتمال نباشد، حتی اگر طرف های احتمال بعضی ارجح از بعضی باشند مثلاً در یک طرف چهل درصد احتمال باشد و در طرف دیگر ده درصد، در هر صورت شخص مخیّر است که هر کدام را انتخاب نماید. ولی به طوری که بیان خواهیم کرد مقتضای روایتی که مستند اعتبار ظن در اینجا هست، چنین است که حتی در صورتی که بیش از پنجاه درصد در اطراف احتمال در بین نباشد، باید طرفی را که احتمال ثبوت آن بیشتر است مثلاً در یک طرف سی درصد و در طرف دیگر بیست درصد است، در این صورت باید طرفی را که سی درصد احتمال ثبوت دارد مقدم بداریم.

و من فقط در جامع المقاصد دیدم که عبارتی دارد که طبق آن مسأله تقدیم محتمل راجح بر محتمل مرجوح حتی اگر به حد ظنّ نرسیده باشد، استفاده می شود و آن تعبیر خوبی است. و آن این است که مرحوم محقق کرکی که عبارت علامه را تفسیر می کند، چنین می گوید که «اگر مظنون باشد و یا ارجح باشد...» که ارجح را در مقابل ظنون قرار داده است و با توجه به اینکه ارجح در مقابل عدم رجحان نیست، ظهور پیدا می کند به اینکه ارجح نسبت به اطراف احتمال باشد؛ یعنی چند چیز محتمل است که هیچ کدام یک از آنها مظنون نیستند، اما یکی بر دیگران می چربد، در این صورت طرف راجح مقدم بر سایر اطراف است و اگر چنین راجحی هم در بین نبود، آن وقت نوبت به تخییر می رسد.

ص: ۴۰۲

مستند اعتبار ظن در مسأله:

نوعاً آقایان به حدیث عبدالرحمن بن ابی عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام تمسک نموده اند. و این روایت هم از حیث سند و هم از حیث دلالت محتاج بررسی می باشد.

بررسی سند روایت:

این روایت در کتب ثلاثه کافی، من لایحضر و تهذیب روایت شده است و از دو جهت سند و متن مورد اختلاف واقع شده است و لذا باید اشکالاتی را که متوجه آن است مورد بررسی قرار بدهیم. ابتدا اشکالات سندی را بررسی می کنیم که عبارتند از:

اشکال اول؛ مضمره بودن روایت:

در بعضی از نسخ کافی عبارتش «عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال: قلت له...» است، یعنی «عن ابی عبدالله» از آن ساقط شده است، و روایت مضمره شده است.

جواب: عبارت «عن ابی عبدالله» در بعضی از نسخ سقط شده است؛ چون یکی ازسقطات و زیاداتی که خیلی زیاد واقع می شود، این است که گاهی دو عبارت مشابه هم هست و گاهی چشم انسان در هنگام استنساخ از اولی، چشمش به دومی می افتد و آن را فقط یک بار می نویسد و گاهی هم وقتی آن را در سطر اولی می نویسد، اشتباهاً چشمش به آن در سطر دومی می رود و آن را با همان اولی، دوباره می نویسد. البته چون در اینجا اکثریت خیلی قوی از نسخ کافی و همین طور تمام نسخ تهذیب و فقیه هیچ اختلافی ندارند و «عن ابی عبدالله» در آنها هست، لذا بلااشکال «عن ابی عبدالله» در این نسخه از کافی سقط شده است.

اشکال دوم: خود «عبدالرحمن» در نسخ فقیه مختلف است: «عبدالرحمن بن ابی عبدالله» و «عبدالرحمن بن ابی العلاء» و «عبدالرحمن بن ابی العلی» وارد شده است و بعضی از بزرگان از جمله صاحب مدارک، فقط همان نسخ مغلوط یعنی عبارت «عبدالرحمن بن ابی العلاء» را داشته اند، منتها گفته اند: ظاهراً این غلط است. و نسخه ای که خیلی غلط فاحش دارد، نسخه جواهر است که ایشان «عبدالرحمن بن الحجاج» را که مخالف تمامی کتب ثلاثه است، آورده است و ظاهراً این سبق قلمی است که از ایشان شده است.

جواب: با توجه به اینکه در تهذیب و در کافی فقط عبارت «عبدالرحمن بن ابی عبدالله» است و همین طور در نسخ صحیح من لایحضر هم فقط این عبارت است، مشکلی پیدا نمی شود.

اشکال سوم: در بعضی از نسخ تهذیب سند این طور است: «سعد بن عبدالله عن الحسن بن علی عن عبدالله بن المغیره» و در وافی هم «الحسن بن عبدالله بن المغیره» است که «بن علی» ندارد.

جواب: در نسخه های معتبر تهذیب عبارتش «سعد بن عبدالله عن الحسن بن علی بن عبدالله بن المغیره» است. و این شخص مطابق می شود با حسن بن علی کوفی که در کافی روایت را از ابان بن عثمان نقل می کند و این حسن بن علی کوفی مردد بین چند نفر است که همه معتبر هستند. و اما آنچه در بعضی از نسخ تهذیب آمده است که می گوید «الحسن بن علی عن عبدالله بن المغیره» و همین طور آنچه که در وافی است که می گوید «الحسن بن عبدالله بن المغیره» اینها تصحیف است. پس از این ناحیه هم اشکالی در سند وجود ندارد. و روایت به طرق ثلاثه؛ هم به طریقی که شیخ نقل کرده است که اولش سعد بن عبدالله است و بعد با طریق کافی یکی می شوند و هم به طریقی که در فقیه نقل کرده است؛ که به طرق کثیری از ابان بن عثمان نقل می کند همه اینها طرق معتبری هستند.

اشکال چهارم: مرحوم صاحب مدارک اشکالی درباره عبیس بن هشام که از ابان بن عثمان روایت را نقل کرده است، دارد و آن اینکه «هو مجهول».

جواب: آن طوری که در کتب تحقیق کرده اند، عبیس بن هشام همان عباس بن هشام است که مصغّر آن عبیس به معنای عباس کوچولو است و عباس بن هشام توثیق دارد و لذا روایات عبیس هیچ اشکالی در آنها نیست. این اشکال در مدارکی که آل البیت چاپ کرده است وجود دارد، ولی آن طوری که مرحوم آقا رضی خوانساری شارح دروس از مدارک نقل می کند، «عیسی بن هشام» است و صاحب مدارک، این را مجهول دانسته است. و اگر این تعبیر در مدارک بوده باشد، اشکال به اینکه ایشان عبیس را توجه نکرده است که همان عباس است به او وارد نمی شود و این احتمال می آید که نسخه غلطی به دست ایشان رسیده است که «عیسی بن هشام» بوده است و به نسخ دیگری مراجعه نکرده است تا متوجه شود که نسخه او مغلوط است. و اگر به عبارات صاحب مدارک در سایر موارد از جمله در کتاب نکاح مراجعه شود، معلوم می شود که آیا ایشان در همه جا با «عبیس بن هشام» چنین برخوردی کرده است یا نه و با این بررسی مراد ایشان در اینجا هم روشن می شود.

ص: ۴۰۴

به هر حال مقصود از عبیس بن هشام، عباس بن هشام ثقه است، به علاوه اینکه در طریق صدوق به این روایت به جای عبیس بن هشام، محمد بن مسلم واقع شده است و لذا این طریق دیگر آن اشکال در موردش نمی آید.

خلاصه: روایت از نظر سند با طریق هایی که در فقیه و در دو کتاب کافی و تهذیب برای آن ذکر شده است، جای مناقشه نداشته و محکوم به صحت است. و عمده بحث درباره دلالت آن است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم امثال اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

حکم امثال اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد (دام ظله) در ادامه بحث از وظیفه امثال اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان، ابتداء بحث از سند روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله را مطرح نموده، سپس متن روایت را مقداری توضیح می دهند.

بحث درباره اسیر و محبوس و به طور کلی کسی بود که راهی برای اثبات ماه رمضان بودن یک ماه ندارد. روایتی در مورد اسیر وارد شده است که گفته شد که به تناسب حکم و موضوع فهمیده می شود که اسیر خصوصیتی ندارد و روایت شامل مطلق کسی است که طریقی معتبر اعم از قطع و یا ظنون خاصه برایش موجود نباشد. در این روایت یک بحث سندی هست و یک بحث دلالی؛ بحث سندی را در جلسه گذشته انجام دادیم، و به طور مختصر چنین بود.

بحث از سند روایت:

ص: ۴۰۵

این روایت به سه سند در کتاب های کافی، تهذیب و من لایحضر نقل شده است که هر سه سند به «ابان بن عثمان» می رسد و او هم از عبدالرحمن بن ابی عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام روایت کرده است. و اشکالاتی که راجع به سند این روایت گفته شده است از این قرار می باشد:

اشکال اول: در بعضی از نسخ کافی عبارت «عن ابی عبدالله» نیست، پس روایت مضمره می شود و این طور است «عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال: قلت له...».

جواب: اولاً: هر چند بعضی ها مضمره بودن را مناقشه می کنند ولی مناقشه در مضمرات صحیح نیست. ثانیاً: این روایت طبق تحقیق مضمره نیست؛ چون «عن ابی عبدالله» در سند روایت کافی هم بوده است و از بعضی از نسخ آن افتاده است؛ چون در تهذیب و من لایحضر و در نسخ معتبری از کافی که همین روایت را نقل کرده اند عبارت «عن ابی عبدالله» آمده است. و این یک سقطی است که در اینجا به جهت وجود لفظ مشابه، از عبارت افتاده است و گاهی هم لفظ مشابه اضافه می شود و هر دو

نوعش در تصحیفات شایع است.

اشکال دوم: در مرآه العقول روایت را تعبیر به موثق کرده است و این فقط از جهت ابان بن عثمان می تواند باشد که بعضی او را ناووسی دانسته اند؛ که کسانی هستند که «وقفوا علی الصادق علیه السلام».

جواب: طبق تحقیق ابان بن عثمان نه فطحی بوده است و نه ناووسی بوده است، بلکه امامی عدل بوده است و هیچ اشکالی نسبت به او وجود ندارد.

اشکال سوم: صاحب مدارک اشکال کرده است که چون عبیس بن هشام در سند مجهول است پس سند روایت تام نیست.

ص: ۴۰۶

جواب: بله در مدارکی که آل البیت آن را چاپ نموده است این طور است و اما شارح دروس مرحوم آقارضی خوانساری به جای عبیس بن هشام، عیسی بن هشام را از کتاب مدارک نقل می کند و می گوید صاحب مدارک به جهت مجهول بودن او، روایت را معتبر ندانسته است. و جوابش این است که اگر نسخه عیسی صحیح باشد، اینکه مسلماً غلط است؛ چون همه نسخ دیگر اعم از کافی، تهذیب و فقیه «عبیس بن هشام» دارند و اما «عبیس بن عباس» همان عباس بن هشام ناشری است که نجاشی او را توثیق کرده است و تعبیر کرده است که «و کسّر اسمه» اسم او را مکسّر کرده و عبیس گفته اند. پس اینکه صاحب مدارک به عنوان عبیس توثیقی پیدا نکرده است، به جهت عدم توجه به این است که عبیس همان عباس است و توثیق شده است.

اشکال چهارم: صاحب حدائق هم شبهه کرده است و گفته است: «سند فیه توقف».

جواب: اگر مقصود صاحب حدائق از همان ناحیه ای باشد که صاحب مدارک گفته است، جوابش داده است. و اما ممکن است از این جهت باشد که در بعضی از نسخ روایت در سند روایت، عبارت «حسن بن علی عن عبدالله بن مغیره» است که حسن بن علی در آن شناخته شده نیست و لذا ایشان توقف کرده است. ولی این اشکال هم درست نیست و با توضیح اسناد روایت جواب آن روشن می شود.

یک طریقی در مشیخه فقیه به ابان بن عثمان نقل کرده است که آن طریقی است که هیچ شبهه ای درباره آن نیست و مقطوع الصحه است. طریقی هم کافی به ابان بن عثمان در این روایت دارد که در آن هم تردیدی وجود ندارد و آن اینچنین است «احمد بن ادریس عن الحسن بن علی الکوفی عن عبیس بن هشام». در تهذیب هم در یک نسخه صحیحش طریقش چنین است «سعد بن عبدالله عن الحسن بن علی بن عبدالله بن المغیره عن عبیس بن هشام» که این طریق هم صحیح است؛ چون حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره از ثقات امامی است و در او حرفی نیست.

ص: ۴۰۷

بله در بعضی از نسخ ــ که عده ای از اهل کتب هم فقط همان نسخه را داشته اند ــ عبارت چنین است «حسن بن علی عن عبدالله بن المغیره»؛ و در شرح دروس مرحوم آقا رضی خوانساری و همین طور در غنائم الایام میرزای قمی همین عبارت آمده است. لذا اینها گفته اند که در سند عبدالله بن مغیره است که از اصحاب اجماع است.

و همین طور بنابر نقلی که وافی کرده است «الحسن بن عبدالله بن مغیره» دارد؛ یعنی «بن علی» از آن ساقط شده است، در این صورت هم مجهول می شود که این «حسن بن عبدالله بن مغیره» کیست؟ ولی جواب اینها هم این است که اینها غلط نسخه هستند و نسخه صحیح تهذیب همان «حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره» است، و نسخه ای که شهید ثانی آن را تصحیح کرده است و از روی نسخه ورام بن ابی فراس و بعضی های دیگر هم آن را مقابله کرده است همین را دارند. و در نسخه ای هم که سید حسین کرکی تصحیح کرده است و او هم از اجلاء بوده است همین «حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره» است. و از طرفی «حسن بن علی بن عبدالله بن مغیره» موافق با «حسن بن علی کوفی» است که کافی او را نقل می کند و با آن متحد می شوند و او هم توثیق شده است و در او حرفی نیست.

علاوه بر اینکه: اگر «حسن بن علی عن عبدالله بن مغیره» هم باشد، باز هم روایت از اعتبار نمی افتد؛ چون آن «حسن بن علی» که از «عبدالله بن مغیره» نقل روایت می کند، معتبر است، بله مردد بین چند نفر هستند که همه معتبر هستند مانند «حسن بن علی» که سعد بن عبدالله از او نقل می کند.

پس توقفی که صاحب حدائق کرده است، وجه صحیحی برای آن وجود ندارد.

خلاصه: روایت از نظر سند معتبر است و اشکالی در آن وجود ندارد.

بحث از جهت دلالت روایت:

متن روایت: «عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله عن ابی عبدالله علیه السلام قال: قلت له: رجل أسرته الروم و لم یصم شهر رمضان» این در کافی و تهذیب است و اما در من لایحضر می گوید «و لم یصح له شهر رمضان» به هر حال چه عبارت «لم یصم شهر رمضان» باشد و چه «لم یصح له شهر رمضان» باشد مقصود در روایت سؤال از حکم روزه کسی است که او را اسیر کرده اند و به روم برده اند و در آنجا هم که منقطه اسلامی نیست تا حساب ماه ها در دست باشد، لذا نمی داند که چه ماهی است و ماه رمضان برایش روشن نیست تا آن را روزه بگیرد. نه اینکه سؤال از وظیفه کسی باشد که ماه رمضان را درک کرده است و آن را روزه نگرفته است، سپس اسیر شده است؛ و عبارت «و لم یدرایّ شهر هو» هم قرینه بر همین است که سؤال از وظیفه کسی است که وقت ماه رمضان را نمی داند تا آن را روزه بگیرد. و اما عبارت «و لم یصح له شهر رمضان» هم به این معنا می شود که به طریق صحیحی ماه رمضان برای او ثابت نشده است.

«قال: یصوم شهرا یتوخّاه و یحتسب به» یا «و یحسب» در تهذیب «یحتسب به» دارد و در کافی و من لایحضر «یحسب» به صورت ثلاثی مجرد دارند، و در نسخه های معتبر تهذیب کلمه «به» هم وجود ندارد، که البته از این جهت فرقی در معنا نمی کند. پس حضرت می فرمایند یک ماهی را که احتمال می دهد که ماه رمضان باشد، روزه بگیرد و فعلاً به همان اکتفاء نماید. پس ماهی را که یقین دارد که ماه رمضان نیست از اطراف شبهه خارج می شود. و در مورد «یتوخّاه» و مقصود از آن بحث خواهیم نمود. «فان کان الشهر الذی صامه قبل شهر رمضان لم یجزه و ان کان بعد شهر رمضان أجزأه». یعنی تا وقتی که حکم واقعی روشن بشود به همان حکم ظاهری اکتفاء می شود؛ و اما اگر بعداً معلوم شد که آن ماهی که آن را روزه گرفته است قبل از ماه رمضان بوده است، آن روزه برای او کفایت نمی کند؛ چون روزه قبل از ماه رمضان به درد ماه رمضان نمی خورد. و اما اگر معلوم شد که آن ماه بعد از ماه رمضان بوده است، در این صورت صحیح است و قضاء ماه رمضان محسوب می شود.

ص: ۴۰۹

صور موجود در بحث و حکم آنها اجمالاً: با توجه به این روایت که قدر مسلم از ناحیه آن، به طوری که بعضی ها عبارت «یتوخّاه» را این طور تفسیر کرده اند که یعنی ماهی را که «یظنّ» و گمان دارد که ماه رمضان است، آن ماه را روزه بگیرد، قهراً دو صورت پیش می آید که صورت اول همین است که در روایت آمده است که اگر گمان به ماه رمضان بودن یک ماه داشت، آن را روزه بگیرد و صورت دوم این می شود که اگر گمان به ماه رمضان بودن نداشت وظیفه چیست؟

در صورت اول علاوه بر اینکه این روایت دلالت بر اکتفاء به صوم آن ماه مظنون می کند، عده ای دعوای اجماع هم بر آن کرده اند.

و اما در صورت دوم، با توجه به اینکه اصل این است که ظنّ کافی نیست و دلیل خاصی بر کفایت آن در این صورت وجود ندارد، باید دید که مقتضای اصل اولی در آن چیست؟

اصل اولی در اطراف شبهه، اگر حرجی نباشد احتیاط است. و بلکه حتی اگر حرجی هم باشد با تقریبی که مرحوم آخوند در کفایه دارند در خیلی از موارد باید احتیاط نمود؛ چون در مورد حرجی بودن، عقل حکم به رفع نمی کند، بله اگر در صورت حرج، اختلال نظام پیش بیاید و عجز کلی برای شخص باشد، عقل حکم به استحاله تکلیف می کند. و اما اگر صرف حرج باشد، رفع تکلیف یک ارفاقی است که شارع برای شخص کرده است و اگر این ارفاق را نکند، مشکل عقلی پیش نمی آید. و به همین جهت در برخی از موارد مانند جهاد، با اینکه حرجی است به جهت یک مصلحت اهمی، دستور به تکلیف حرجی داده است و احکام عقلی قابل تخصیص نیست و اما احکامی را که ارفاقی هستند شارع در مواردی تعمیم یا تخصیص می دهد. به هر حال، بیان مرحوم آخوند در این باره را در بحث آینده بحث خواهیم نمود.

بررسی اجماع: و اما اینکه در صورت ظن به ماه رمضان بودن، دعوای اجماع کرده اند که ظن در این صورت حجیت ظاهریه دارد و تا کشف خلاف نشده است باید به آن اخذ بشود. و تا زمان کشف خلاف تکلیف دیگری به حسب ظاهر ندارد؛ که بعضی مستقیماً دعوای اجماع بر این مطلب کرده اند و برخی دیگر هم این دعوای اجماع را به منتها و تذکره نسبت داده اند. با مراجعه ای که کردیم، اجماعی بودن مسأله ثابت نیست، بله شهرت ثابت است و لذا شهید اول در «بیان» مسأله را با احتمالین ذکر می کند و می گوید: اگر کسی ظن به رمضان بودن یکی از ماه ها دارد، آیا باید متعینا همان ماه را روزه بگیرد یا اینکه بین ماه ها مخیر است؟ دو احتمال وجود دارد. و علامه هم در «منتهی» و «تذکره» فقط راجع به عدم سقوط روزه ماه رمضان و وجوب قضاء آن، در صورتی که ماه رمضان را نمی داند، دعوای اجماع نموده است. و اما درباره وجوب اخذ به طرف مظنون، دعوای اجماعی نکرده است. و این یک اشتباهی است که در غالب کتب به ایشان در دو کتاب مذکور چنین نسبتی را داده اند.

به هر تقدیر: پس فقط یک شهرتی وجود دارد و یک روایت معتبری هم در مسأله هست که باید مدلول آن مورد بررسی قرار بگیرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم امثال اسیر و محبوس در اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم امثال اسیر و محبوس در اثبات ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ پس از بیان عدم اجماع در مسأله، دلالت روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله را مورد بررسی قرار داده و مقتضای آن را حکم به لزوم اخذ به طرف مظنون در صورت تحقق آن و اخذ به طرف راجح از اطراف در صورت تحقق راجح و تخییر در بین اطراف در صورت تساوی احتمال در همه اطراف می دانند.

ص: ۴۱۱

بیان عدم اجماع در مسأله:

گفتیم که مشهور این است که کسی که اسیر یا محبوس است و یا به هر علتی نمی داند که ماه رمضان کدام ماه است، باید تحقیق نماید، پس اگر برایش ظنّ به آن حاصل شد، باید به ظنّ خود عمل نماید. و بر این مطلب ادعای اجماع هم شده است و آن را به «منتهی» و «تذکره» مرحوم علامه نسبت داده اند ولی ما که مراجعه کردیم، چنین چیزی در آنها نبود، فقط این مطلب در آنجا بود که کسی که ماه رمضان برایش مشتبه باشد، تکلیف صوم ادائی از او ساقط نمی شود و این مطلب اجماعی است. و اما اینکه تکلیف چنین کسی این است که باید به مظنون اخذ نماید و تخییری در کار نیست. ادعای اجماع بر این مسأله در «منتهی» و «تذکره» نشده است.

بله دعوای اجماعی که در این باره شده است و از آن اسمی نبرده اند، در «خلاف» شیخ است؛ که مرحوم شیخ در آنجا بر این مطلب دعوای اجماع کرده است که چنین کسی باید به طور متعیّن به ظن خود عمل نماید. کما اینکه شارح دروس مرحوم آقارضی خوانساری هم چند مطلب را اتفاقی دانسته است که از جمله آنها همین مطلب است.

اما به نظر می رسد که اجماعی در مسأله وجود ندارد؛ و ظواهر کلمات فقهاء اقتضاء می کند که اجماعی نباشد مثلاً ابن براج در «جواهر» می گوید: «اذا کان محبوسا او اسیرا و هو بحیث لایعلم شهر رمضان من جمله شهورالسنه علی التعیین، یصوم شهرا فإن وافق ذلک شهر رمضان أجزأه و ان کان بعد شهر رمضان کان مجزءاً عنه و ان کان قبله کان علیه الاعاده.» همان طوری که ملاحظه می شود حرفی از اینکه وظیفه دارد تحقیق نماید و ماهی را که ظن به رمضان بودن آن دارد روزه بگیرد، نمی زند. و محمد بن شجاع قطّان در «معالم» می گوید: «و المحبوس یصوم شهرا متتابعا.» در اینجا هم می گوید یک ماه را باید پشت سر هم روزه بگیرد و حرفی از وظیفه او در اینکه باید تحصیل ظن نماید و به آن عمل کند، در بین نیست.

شهید اول نیز در «بیان» در این باره می گوید: «و یحتمل اشتراط التعیین ان قلنا بأنه لایشترط التحری بل جوّزنا له الصوم فی ایّ وقت شاء و ان قلنا یجب تحصیل اماره یغلب معها الظن بدخول الشهر لم یجب التعیین» در این عبارت هم ملاحظه می شود که ایشان هر دو جور را احتمال داده است که حاکی از عدم اجماعی بودن مسأله در نزد ایشان است و چنین می گوید که اگر قائل به عدم اشتراط تحرّی و تحصیل ظن بشویم در این صورت احتمال دارد که تعیین رمضان بودن را شرط بدانیم و اما اگر قائل به لزوم تحرّی و تحصیل اماره ای که ظن به دخول شهر رمضان بیاورد بشویم در این صورت مانند ماه رمضان می شود؛ که دیگر نیازی به تعیین و قصد رمضان بودن ندارد.

بنابراین: با اجماع نمی توان مطلب را مستدل نمود و باید دلالت روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله را مورد بررسی و طبق آن عمل نماییم.

بررسی دلالت روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله:

یک اختلاف متنی در این روایت وجود دارد که موجب اختلاف در معنای آن می شود و آن این است که در نقلی که از کافی شده است «یصوم شهرا]و[یتوخّاه...» دارد. ولی این اضافه کردن واو که معنا را مختلف کرده است، ظاهرا از خود مرحوم آقای غفاری است و لذا آن را بین دو قلّاب قرار داده است؛ یعنی گاهی به نظر ایشان، کسری در عبارت بوده است و آن را با اضافه در بین دو قلّاب برطرف می کرده است. و الا این واو در اصل نسخه نبوده است.

ص: ۴۱۳

و شاهدش این است که در کافی جدید الطبع که با هفتاد و چند نسخه مقابله شده است، در هیچ کدام از آنها واو نبوده است و فقط در نسخه مصحح مرحوم ایشان، آن هم در بین دو قلّاب آمده است. و همین طور در یازده کتاب فقهی که من مراجعه کردم، در هیچ کدام از آنها واو نیامده است و در همه اشان «یصوم شهرا یتوخّاه...» هست؛ از جمله در معتبر، منتهی، تذکره، مدارک، مجمع الفائده، جواهر، مستند و حدائق و در کتب حدیثی هم یعنی در روضه المتقین، لوامع صاحبقرانی، وافی، وسائل، تهذیب و فقیه، در هیچ کدامشان «واو» وجود نداشت. پس عبارت صحیح همان «یصوم شهرا یتوخاه...» است، و مرحوم غفاری به سلیقه خود آن را اضافه کرده است.

یک تفاوتی هم در متن در بین «فقیه» و بین «کافی» و «تهذیب» وجود دارد؛ که آن مهم نیست و آن اینکه در «من لایحضر» «یصوم شهرا یتوخّی...» دارد ولی در آن دو کتاب مفعول را هم دارند و می گویند «یصوم شهرا یتوخّاه...».

بیان مقصود از توخّی: مرحوم محقق کرکی توخّی را به معنای تحصیل ظن معنا کرده اند و پس از ایشان شهید ثانی هم در «مسالک» و «شرح لمعه» همین طور معنا کرده اند.

اما با مراجعه به کتب معتبر لغت، که زیاد هم هستند، استفاده می شود که مراد از توخّی تحصیل ظن نیست، بلکه توخی به این معنا است که شخص چیزی را قصد کند و طلب کند چیزی را و به دنبال یک چیزی برود. این را توخّی می گویند و لازم نیست که مظنون باشد. و اینکه بعضی از کتب گفته اند که توخی این است که تحرّی بکند، علاوه بر اینکه خود تحرّی محل اختلاف است که به معنای طلب ظن باشد و یکی از معانی آن قصد کردن و چیزی را انجام دادن است، این از باب تطبیق توخّی بر تحرّی در برخی از موارد است نه اینکه توخی به معنای طلب ظن شده باشد؛ چرا که آنچه که از مجموع کلمات اهل لغت از قدیم و امثال آنها به دست می آید این است که توخی به معنای تحصیل ظن به طور مستقیم نیست، به معنای این است که انسان یک مطلوبی را طلب نموده و دنبال نماید، منتها قهراً شخصی که دنبال چیزی ـ مثلاً گنج ـ می رود، اگر راه یقینی باشد، راه یقینی را طی می کند و راه های دیگری را که مظنون یا مشکوک یا موهوم هستند دنبال نمی کند، و اما وقتی که یقین برای او میسور نشد، می رود به سراغ ظن و اگر ظن هم مقدور او نبود به سراغ شک می رود و اگر آن هم ممکن نشود، به وهم روی می آورد. و در اینجا هم که شخص اسیر یا محبوس می خواهد ماه رمضان را احراز نماید و طبعا یقین برای او مقدور نیست، با توجه به اینکه احیانا برای او ظن به رمضان مقدور است، این آقایان آمده اند توخی در اینجا را به معنای طلب ظن از باب تطبیق معنا کرده اند، نه اینکه لغت توخّی از اول لغت، وضع برای خصوص طلب ظن شده باشد.

نتیجه این بیـان این می شود که اگر امکـان یقین باشـد بایـد به آن عمل شود و چون محبوس قـدرت بر یقین نـدارد اگر بر ظن قـدرت داشـته باشـد، به آن عمل می کند و اگر ظن هم مقدور او نبود نسـبت به شک خود عمل می کند و قهراً مخیر می شود بین مـاه هـای مختلف و امـا اگر موهوم شـد؛ از آنجـایی که افراد موهوم مختلف است و وهم یکی کمـتر و وهم یکی به شـک نزدیک تر است، آن را که نزدیک تر است انتخاب می کند.

و از کلمـاتی که در «منتهی»، «تـذکره» و «تحریر» علامه وارد شـده است، نیز همین معنا از آنها اسـتفاده می شود، و اینها قبل از محقق کرکی و شهید ثانی بوده اند و عبارتشان چنین است:

در «منتهی» می گویـد: «من کان بحیث لایعلم الاهله فانه یجتهد و یغلب علی ظنه فان حصل له ظنّ بالاجتهاد فی بعض الاهله او الشـهور انه من رمضـان صـامه» این در صورت حصول ظن است و اما حکم صورت عـدم حصول ظن چگونه است؟ می گوید «ولو لم یغلب علی ظنّ الاسیر دخول رمضان لزمه ان یتوخی شهرا و یصومه علی سبیل التخییر».

(پاسـخ به سؤال) عین همین عبارت در «تذکره» آمده است و اینکه در آنجا «علی سبیل التخمین» دارد، غلط است و صـحیحش «علی سبیل التخییر» مثل اینجا در «منتهی» است؛ برای اینکه تخمین همان ظن است در حالی که بحث از ظن را در صورت قبلی بیان کرده است.

و در «تحریر» می گویـد: «فان ظنّ عمل علیه و الا توخّی شـهرا و صامه». و ملاحظه می شود که توخّی در این عبارات در مقابل ظن قرار داده شده است و می گوید اگر ظن نبود توخّی می کند.

ص: ۴۱۵

خلاصه: توخی به معنای قصد کردن و طلب کردن است و بر موارد یقین، ظن، شک و حتی وهم هم منطبق می شود و این مطلب از این کتبی که اقدم از «جامع المقاصد» محقق کرکی هستند نیز به دست می آید و ظاهراً وجه تفسیر مثل «جامع المقاصد» به طلب ظن، به حسب طبع است که در جایی که امکان یقین نیست، اخذ به ظن می شود.

(پاسخ به سؤال) بله اینکه آقایان به معنای «ان غلب علی ظنه» گرفته اند به نظر ما درست نیست و ما عقیده امان این است که ارجح را باید اخذ نمود و لازم نیست که فقط به مظنون اخذ نمود، موهوم هم اگر باشد ولی رجحانش از موهوم دیگر بیشتر باشد، باید به آن اخذ نمود و اگر همه اطراف مساوی بودند شخص مخیّر می شود بین اینکه کدام راه را انتخاب نماید. و این طبیعی هم هست.

اشکال به حکم به تخییر در صورت عدم ظن مطلقا:

پس اینکه عده ای از کتب در صورت عدم قدرت بر ظن، حکم به تخییر کرده اند، درست نیست و حکم به تخییر طبق روایت، در صورتی است که احتمال مساوی نسبت به همه اطراف وجود داشته باشد و هیچ ترجیحی در بین نباشد. و این مطلب از خود کلمه توخی و اینکه پس از تساوی احتمالات نوبت به تخییر می رسد، قابل استفاده است؛ چرا که توخی به معنای طلب ظن نیست تا محدود به همان ظن بشود، بلکه طبق بیانی که شد، معنای عامی دارد که شامل صورت تخییر هم می شود.

پس مفاد روایت این است که باید اخذ به أرجح بشود و اگر مقصود صاحب عروه و غیر او، همین مطلب باشد ـ که بعید هم نیست که مرادشان این باشد ـ تسامح زیادی در این کتب واقع شده است؛ چرا که تعبیرشان این است که باید مظنون را روزه بگیرد و اگر مظنون نبود، تخییر می شود. و ظاهر این عبارت این است که هر چند احتمال در یک طرف ارجح از احتمال در طرف دیگر باشد باز هم مخیّر است. پس نتیجه حرفشان این می شود که «الاخذ بالاحری» میزان نیست. در حالی که مدلول روایت این شد که باید احتمال بیشتر را اخذ نماید و این در صورت شک هست که ممکن است یک طرف پنجاه درصد مشکوک باشد و پنجاه درصد دیگر تقسیم شود بین چند تای دیگر که هر طرف مثلا ده درصد یا بیشتر محتمل باشد و روشن است که در این صورت، محتمل پنجاه درصدی بر آنها مقدم است و گاهی یک طرف از اطراف موهوم درصد و هم در آن بیشتر است که باز ارجح بر اطراف دیگر می شود. و من احتمال می دهم که مقصود ایشان هم «اخذ به احری» است، منتها تعابیرشان ناقص است.

خلاصه: از خود روایت استفاده می شود که باید به دنبال ظن رفته و به آن عمل نماید و اگر مقدورش نشد الاقرب فالاقرب را حساب نماید و تخییر در جایی است که محتملات با هم متساوی باشند.

تعبیر مدارک و اشکالش:

در «مدارک» چنین تعبیر می کند که اگر کسی ظنّ داشت به ظن خود عمل می کند و اگر ظن مقدورش نبود در بین افراد مخیّر می شود و این مطلب مقطوع به بین اصحاب است، ولی بعضی از عامه گفته اند که صوم ساقط می شود و محتمل است که این حرف بعض العامه درست باشد.

اشکالی که بر این دعوای «مقطوع به بین الاصحاب» ایشان وارد است این است که این حرف را از اصحاب فقط علامه در «منتهی»، «تحریر» و «تذکره» ذکر نموده است. و قبل از علامه ما در هیچ کتابی پیدا نکردیم که این مطلب را داشته باشد که اگر مظنون نشد، در بین افراد مخیّر می شود.

و ظاهراً مرحوم صاحب مدارک از همین چند کتابی که از علامه دیده است به این مطلب اطمینان پیدا کرده است و آن را به المقطوع بین الاصحاب نسبت داده است!

بررسی مقتضای قاعده در مسأله:

بحث هایی که تا به اینجا شد مبتنی بر قبول روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله بود و اما اگر کسی این روایت را به جهت عدم ثبوت امامی عدل بودن ابان بن عثمان کنار بگذارد؛ مانند صاحب معالم که این روایت را به همین خاطر در کتاب «منتقی الجمان» نیاورده است. و همین طور اگر مفاد این روایت را در خصوص صورت ظن بدانیم و در غیر صورت ظن دلالتی برای آن ثابت ندانیم، نوبت به بررسی مسأله از حیث مقتضای قواعد می رسد، که ببینیم که بحث های قاعده ای چه چیزی را اقتضاء می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم امثال اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم امثال اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ ابتداء به توضیح بیشتر روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله و مقصود از آن می پردازند، سپس بحث از مقتضای قواعد در مسأله را آغاز می نمایند.

توضیح بیشتر روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله:

۱ـ توضیح عبارت «یصوم شهرا یتوخاه»: در این روایت سؤال چنین است: «عن ابی عبدالله علیه السلام رجل أسرته الروم و لم یصح له شهر رمضان» مرحوم آقای خویی روایت را طبق من لایحضر نقل نموده است و اما در تهذیب و کافی «و لم یصم شهر رمضان» دارد. البته فرقی نمی کند و هر دوی آنها درست است؛ اگر «لم یصم شهر رمضان» باشد، معنایش این می شود که قبل از اینکه روزه ماه رمضان را بگیرد اسیر شده است و حالا شک می کند که ماه رمضان شده است یا نه؟ و اگر «لم یصح له شهر رمضان» باشد، معنایش این می شود که «لم یثبت له شهر رمضان»؛ یعنی برای او ثابت نشده است که ماه رمضان در چه وقتی است.

و اما در عبارت «یصوم شهرا یتوخاه» یا «یتوخّی» که در «من لایحضر» به این صورت است، ظاهراً مرجع ضمیر یتوخاه خصوص شهر نیست، بلکه شهر رمضان است؛ چون اینکه می گوید قصد نماید یک ماهی را، این معنا ندارد که مفعول توخّی همان شهری باشد که مفعول یصوم شده است؛ این بعید است، بلکه مراد این است که «یصوم شهراً یتوخاه شهر رمضان»؛ چون انسان ممکن است که یک ماهی را قصد نماید، اما قصد ماه رمضان را نکند، ولی یک مرتبه این است که یک ماه را به نیت ماه رمضان قصد نماید. و ظاهراً مراد در روایت این معنا می باشد.

ص: ۴۱۸

و ما از این، چنین استظهار کردیم که انسان وقتی که در صدد انجام یک چیزی به یک قصدی باشد، اگر یقین داشته باشد که در یک راه به مقصودش می رسد، طبعاً همان راه را انتخاب می کند و اما وقتی که یقین به راهی نداشته باشد، اگر ظن به یک راهی داشته باشد که او را به مقصد خواهد رساند، قهراً همان راه را بر می گزیند و اما اگر ظن به راهی نداشت، نوبت به طریق مشکوک می رسد؛ که اگر به راهی پنجاه درصد قائل باشد و اما راه های دیگر کمتر از این باشند، باز هم آن مشکوک را انجام می کند و اما اگر شک هم اصلاً نباشد اطراف موهوم، اقسامی دارند؛ اگر چنانچه در یک طرف بیست درصد است و در یک طرف ده درصد و در طرف سومی سی درصد احتمال وجود داشته باشد، طبعاً همان را که احتمالش بیشتر است انتخاب می کند؛ البته این مبتنی بر این است که بیش از یک ماه روزه گرفتن حرجی باشد؛ که مستفاد از روایت همین است؛ چون به

یک ماه تنها اکتفاء کرده است. و اساسا ما هم عقیـده مان این است که چیزهایی را که حرج نوعی باشد، شارع الزام نمی کند، و از لسان آیه قرآن هم اسـتفاده می شود که شارع اصلاً روزه بیش از ماه رمضان را «ایاما معدودات» به جهت حرج نوعی الزام نکرده است.

یعنی این روایت به جهت اکتفـاء به صوم یـک مـاه بـا بیـانی که شـد، دلالت بر عـدم لزوم تبعیض در احتیاط هم می کنـد؛ آن وقت، طبعاً اگر مظنون شـد مقدم بر غیر است و اگر مشـکوک شد مقدم بر موهوم است و موهوم هم ذی مراتب است؛ که باید ارجح از آنها را انجام بدهد.

ص: ۴۱۹

عدم دلالت روایت بر تخییر در صورت عدم ظن:

و اما اینکه مشتهر بین عده ای از آقایان چنین است که شخص باید مظنون را انتخاب نماید و اگر مظنون وجود نداشت، یکی از ماه ها را به نحو تخییر انتخاب نماید. این مطلب را نمی توان از روایت به دست آورد؛ چون اگر کسی یک شیئی را قصد می کند، اگر مظنون ممکن نشد، احتیاط می کند و احتیاط را بر تخییر یک طرف و ترک بقیه موارد مقدم می دارد، پس بنابراین معنا، نمی توان از روایت استفاده کرد که اگر مظنون نشد، شخص مخیّر می شود.

حکم جماعتی به تخییر از ابتداء و ضعف آن:

ظاهر بیش از ده کتاب این است که شارع طبق این روایت آمده است و ارفاق قائل شده است یعنی «یقصد شهرا یتوخاه» معنایش این است که یک ماهی را قصد کند و این مطلق است؛ چه آن ماه بر سایر ماه ها راجح باشد یا نباشد، فرقی نمی کند؛ چرا که عبارتی که در این کتب هست «یصوم شهرا یتوخاه» نیست بلکه باید «شهرا یتوخّی» است و یا «شهرا یتوخاه» دارند و یا «یتوخی شهرا» است؛ که معنایش این است که یک ماهی را قصد بکند؛ ظاهرشان این است که هر ماهی که باشد کفایت می کند و دیگر ظنی در کار نیست. و آن کتب عبارتند از: «خلاف» که دعوای اجماع هم کرده است، «مبسوط»، «سرائر»، «اصباح»، «معتبر»، «جامع» یحیی بن سعید، «قواعد»، «ارشاد»، «تلخیص»، «لمعه»، «محرّر» ابن فهد و «مسائل» ابن طیّ.

ولی همان طوری که بیان شد، ظاهر روایت این است که سلسله مراتبی هست؛ و لازمه قصد ماه رمضان عبارت از این است که سلسله مراتبی در کار هست که باید رعایت بشوند.

ص: ۴۲۰

۲ـ توضیح عبارت «و یحسب»:

این کلمه «یحسب» که در غیر تهذیب هست و در برخی از نسخ تهذیب «یحتسب به» دارد و در برخی دیگر از نسخه های معتبر تهذیب «یحتسب» است؛ که البته فرقی از جهت وجود یا عدم «به» نمی کند.

به هر حال: اگر «یحتسب» صحیح باشد، احتساب به معنای اکتفاء است و به این معنا می شود که به همان یک ماه اکتفاء می کند. البته این به حسب ظاهر است و اما به حسب واقع در خود روایت بیان می کند که اگر کشف خلاف بشود نیاز به اعاده دارد و گاهی هم اعاده ندارد که در ادامه روایت آن را ذکر کرده است.

و اما بنابر عبارت «یحسب»: «یحسب» از چهار باب وارد شده است و فقط از دو باب «ضرب یضرب» و «منع یمنع» نیامده است. و اما اینکه در «مناهج» میرزای قمی می گوید: «یحسب» بر وزن یضرب. این یک سهو قلمی است که از ایشان شده است.

و اما چهار بابی که «یحسب» بر وزن آنها وارد شده است عبارتند از: ۱. باب «شرف یشرف»: که این لازم است و ربطی به معنای استعمال شده در اینجا ندارد؛ چون به معنای صاحب حَسَب شدن است؛ حَسُبَ یحسُب بر وزن شرُف یشرُف؛ در حالی که حسب در اینجا به معنای متعدی است.

۲. باب «نصَر ینصُر»: که حسَب یحسُب به معنای عده است؛ که اگر این باشد به این معنا می شود که ایام را باید بشمارد، و این مقدمه می شود برای مطلب بعدی که بعد از اینکه ماهی را انتخاب کرد، باید ایام را در نظر گرفته و بشمارد؛ که در نتیجه اگر آن را جلو یا عقب انداخته باشد، تکلیف او برای بعد روشن می شود.

ص: ۴۲۱

۳ و ۴. دو باب «حَسِبَ یَحسِبُ» و «علِم یعلَم»: که باب «حَسِبَ یحسِب» شاذ است و نوعاً از باب «علم یعلم» یعنی حَسِبَ یَحسَبُ می آید و در این دو باب به معنای «یظنّ» است که در قرآن هم ماضی و مضارع آن آمده است؛ «أفحسبتم انما خلقنا عبثا» و «ویحسبون انهم یحسنون صنعا». پس این دو معنای «یعدّه» و «یظنّه» هر دو محتمل است، اما احتمال اقوایش به ملاحظه تفریعی که به دنبال آن ذکر شده است و خیلی مناسب تر است، معنای شمارش کردن است؛ یعنی باید شمارش نماید «فان کان الشهر الذی صام قبل شهر رمضان» وقتی شمارش کرد، پس اگر فهمید که قبل از ماه رمضان را روزه گرفته است، این به درد نمی خورد؛ چون نه اداء شده است و نه قضاء. و اما اگر بعد از ماه رمضان بوده باشد، قضا محسوب می شود و مجزی است.

استبعاد اختصاص روایت به بیان حکم صورت ظن:

اینکه جماعتی از جمله مرحوم آقای حکیم خواسته اند که روایت را به بیان حکم صورت ظن به ماه رمضان، اختصاص بدهند، این بسیار بعید است؛ و به نظر ما همان طوری که گفتیم معنای «یتوخّی»، «یقصد» است و همه صور را در بر می گیرد. و وجه استبعاد این است که اینکه در روایت و در جواب سؤال از حکم اسیری که نمی داند «لم یدر ای شهر» کدام ماه است، حضرت بیایند و جواب یک صورت غیر متعارف و خیلی نادر را بدهند و حکم سایر صور را که متعارف هم هستند رها نمایند خیلی بعید است؛ چرا که این خیلی نادر است که شخصی که «لم یدر ای شهر» است، ظن به ماه رمضان و اول تا آخر آن پیدا نماید.

بررسی مقتضای قواعد در مسأله:

بنـابر اینکه کسـی روایت را معتبر ندانـد به جهت ناووسـی بودن ابان بن عثمان، ماننـد صاحب معالم که در «منتقی الجمان» این روایت را ذکر نکرده است و همین طور بنابر اینکه روایت فقط حکم ظن به ماه رمضان را بیان کرده باشد، باید بررسـی نمود و مقتضای قواعد را به دست آورد.

در اینجا دو صورت برای مسأله فرض می شود که عبارتند از: ۱. احتمال ایامی که صوم آنها حرام است، وجود ندارد و آن ایام عبارتند از عید فطر، عید قربان و بنابر بعضی از اقوال ایام تشریق یعنی یازدهم تا سیزدهم ذی الحجه.

۲. احتمال ایام مذکور وجود دارد.

حکم صورت عدم احتمال ایام محرم الصوم:

اگر انسـان مردّد باشـد که چه وقتی است، امـا این را می دانـد که مردد بین چنـد ماه هست که اگر یکی از آنها را روزه بگیرد مبتلای به روزی که روزه اش حرام است نمی شود. مثلاً۔ نمی دانـد که محرم است یا صـفر است یا ربیع الاول است یا رمضان است یا ... سایر ماه هایی که مشـتمل بر روزی که صومش حرام است نمی باشـند. و فرض کنیـد که احتمال هر یک از این ماه ها هم مساوی است.

در این صورت گفته اند که یکی از آن ماه ها را روزه بگیرد کفایت می کند.

اشکال مرحوم آقای حکیم:

ایشان می گوینـد: در اینجا دو احتمال وجود دارد؛ احتمال اول این است که وقتی که یک امری امتثال قطعی آن ممکن نیسـت و یا حرجی است، آن امر ادائی ساقط بشود. و بنابراین دیگر لزومی نـدارد که یکی از آن ماه ها را روزه بگیریم. و احتمال دوم این است که امر ادائی باقی باشـد و تبعیض در احتیاط لازم بشود؛ و باید به مقداری که برای شـخص مقدور است، از ماه هایی که محتمل است، روزه بگیرد.

پس حکم به لزوم صوم یک ماه تخییرا و اکتفاء به آن درست نیست.

کلامی راجع به این اشکال مرحوم آقای حکیم:

ممکن است کسی این طور بگوید که مقتضای قاعده این است که تکلیف در این صورت ساقط بشود؛ چون یکی از معانی ای که برای «لاضرر» و «لاحرج» احتمال داده اند و مرحوم آخوند هم دارد این است که حکمی که منشأ ضرر و یا حرج شده باشد «الحکم الذی ینشأ منه الحرج» و یا «الحکم الذی ینشأ منه الضرر» برداشته شده است. و اگر مقصود این باشد مرحوم آقای آخوند چنین نتیجه می گیرند که در اطراف شبهه، اصل حکم باید برداشته شده باشد؛ و در اینجا هم که می خواهیم احتیاط نماییم به جهت وجود آن حکم شرعی است که ما باید در اطرافش احتیاط بنماییم، پس آن حکم شرع است که به حرج می اندازد و عقل می گوید: باید احتیاط نمایی. ولی شارع می گوید: آن حکمی که منشأ حکم عقل به احتیاطی می شود که دارای حرج است، من آن حکم را برداشته ام. پس شارع در اینجا امر به صوم ادائی را که منشأ شک شده است و منجر به این احتیاط است که انسان باید هشت یا نه ماه را پشت سر هم روزه بگیرد، شارع می گوید من آن حکم صوم در ماه رمضان را برداشته ام، پس قهراً مخالفت قطعی آن هم جایز می شود.

ولی این کلام درست نیست؛ چون ممکن است چنین بر آن ایراد بشود که درست است که قاعده «لاحرج» می آید و حکمی را که منشأ حرج شده است بر می دارد ولی دلالت ادله «لاحرج» به نحو نصّ که نیستند تا قابل تخصیص نباشند. و در اینجا آقایان می گویند که اجماع بر اصل روزه گرفتن ثابت است؛ و همه اینها کلمه توخّی را در کلام ذکر کرده اند، بنابراین اصل اینکه بالاخره باید روزه بگیرد ثابت است، منتها اینکه آیا باید تبعیض در احتیاط بکند و یا وظیفه دیگری دارد؟ از روایت استفاده می شود که یک ماه کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم احکام اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم احکام اسیر و محبوس نسبت به اثبات ماه رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در مورد مقتضای قاعده در صورت عدم قطع یا دلیل معتبر بر تحقق ماه رمضان، بحث می نمایند و با ذکر وجود سه قول درباره مرفوع در حدیث رفع حرج، مقتضای هر یک از آنها را بیان می کنند و در آخر حکم به تبعیض در احتیاط می نمایند.

مرفوع در حدیث «لاحرج»:

در «کفایه» مرحوم آخوند دو بحث هست؛ که یکی درباره لزوم حرج است و دیگری درباره لزوم اختلال نظام و اضطرار و امثال اینها است. مرحوم آخوند در بحث انسداد «کفایه» بین این دو بحث فرق گذاشته است؛ در جایی که از یک حکم شرعی اختلال نظام پیش بیاید، روشن است که در این صورت به حکم عقل، چنین حکمی را شارع نمی تواند جعل نماید و چنین حکمی به حکم عقل مرفوع است.

و اما اگر حکم شارع موجب حرج باشد؛ در این صورت، عقل مانعی از جعل آن نمی بیند و لذا در برخی از امور مانند جهاد، شارع بالاترین حرج ها را تشریع نموده است. ولی از آنجا که از ناحیه شارع حکم به رفع حرج در غیر جهاد و مانند آن شده است، این مطلب مورد بحث واقع شده است که مرفوع به حدیث رفع حرج چه چیزی است؟ سه احتمال در این باره وجود دارد:

احتمال اول: این است که موضوعی که حرجی باشد شارع به آن موضوع الزام نمی کند و آن را برداشته است و عقیده مرحوم آخوند همین است که ظاهر ادله «رفع الموضوع الذی هو حرجّی» است.

ص: ۴۲۵

احتمال دوم: این است که حکمی که منشأ حرج شده است برداشته می شود یعنی «الحکم الذی ینشأ منه الحرج» رفع شده است.

و فرق این دو معنا در اینجا ظاهر می شود که اگر برای انسان لباس پاک مشتبه بین چند لباس بشود و یا قبله مردد بین چند طرف بشود؛ که در اینجا عقل حکم به احتیاط و لزوم تکرار نماز در چند لباس و به چند جهت می کند تا اینکه وظیفه صلاتی را انجام داده باشد، اگر احتیاط در اینها همراه با حرج بشود، بنا بر احتمال اول، باید در اینجا احتیاط نمود؛ برای اینکه موضوع شرعی که خواندن نماز در لباس پاک و همین طور خواندن نماز به قبله حقیقی است دارای حرج نیست، آن چیزی که موجب

حرج است حکم عقل به احتیاط و تکرار نماز است، در حالی که طبق این احتمال حدیث رفع حرج، ناظر به موضوعات شرعی خودش است. و اما بنابر احتمال دوم، در اینجا هم احتیاط لازم نیست؛ چون آنچه که منشأ تحقق این حرج شده است حکم شرع به اقامه نماز با لباس پاک و به قبله واقعی است و لذا این حکم بنا بر این احتمال برداشته می شود تا اینکه زمینه برای حکم عقل به احتیاط مشتمل بر حرج پیش نیاید و مخالفت قطعیه آن حکم واقعی هم جایز می شود.

احتمال سوم: این است که موضوعی که حرجی باشد رفع شده است یعنی «الموضوع الذی ینشأ منه الحرج» مرفوع است، ولی موضوعی که «ینشأ منه الحرج» اعم از این است که موضوع حکم واقعی باشد و یا موضوع حکم ظاهری باشد؛ یعنی همان طوری که اگر موضوع حکم واقعی حرجی باشد، شارع حکم واقعی را بر می دارد، اگر موضوع حکم ظاهری هم حرجی بشود، شارع آن را بر می دارد.

و بنابراین احتمال وقتی که احتیاط کردن موجب حرج باشد، این احتیاط مرفوع می شود و اما حکم واقعی به نماز با لباس پاک و به قبله واقعی هنوز هست و لـذا بایـد تا مقـداری که دچار حرج نشود، برای امتثال آن اقدام نماید و وقتی که دچار حرج شد، دیگر لازم نیست و این همـان تبعیض در احتیاط است که در اینگونه از موارد که احتیاط مسـتلزم حرج باشـد، مقتضای قاعـده اینچنین است.

لایقال: در اینجا حکم به احتیاط حکم ظاهری مجعول از ناحیه شارع نیست تا اینکه با حدیث رفع آن را رفع نماید.

فـانه یقـال: اولاـ طبق مبنـای مرحوم آقـای دامـاد احتیـاط هم از احکـام ظاهریه شـرعیه است و ایشان موافقت قطعیه در باب علم اجمـالی را از بـاب روایـات خـاصه و الغـاء خصوصـیت از آنهـا اسـتفاده می کرد. و چنین می گفت که از اینکه در روایات در مواردی از مشتبهات وارد شده است که «یهریقهما و یتیمّم» نسبت به آن مشتبه و «یرمیهما الی الکلاب» نسبت به میته مشتبه و یا در مورد اشتباه قبله حکم به نماز به چند طرف شده است و در مورد لباس مشتبه نجس حکم به تکرار با چند لباس کرده است، از اینگونه حکم به احتیاط ها روشن می شود که شـرع علاوه بر احکام واقعیه، یک عده احکام ظاهریه هم دارد و از جمله آنها احتیاط است که جزو احکام ظاهریه شرعیه است که شارع جعل نموده است.

کما اینکه استصحاب هم جزو احکام ظاهریه است، قاعده فراغ و قاعده تجاوز هم از احکام ظاهریه هستند پس همان طوری که اگر موضـوع حکـم واقعی حرجی بشـود، شـارع حکـم واقعی آن را بر می دارد، اگر موضـوع حکم ظـاهری هم حرجی بشـود، شارع آن را بر می دارد.

و ثانیا: به نظر ما اگر مبنای مرحوم آقای داماد تمام نباشد؛ و خیلی جاها نمی توانیم از این راه مطلب را تمام بکنیم، اما لزومی ندارد که حتماً حکم ظاهری ای را که شارع می خواهد رفع بکند از طریق دلیل شرعی گفته باشد و همین مقدار که عقل در موردی حکم به احتیاط می کند؛ یعنی احتیاط موضوع حکم عقلی باشد، اگر شارع در آنجا در صورت حرج، آن حکم عقلی را مرفوع قرار بدهد، کاری بر خلاف وظیفه شارع نکرده است؛ بله در موردی که حکم عقل به حجیت قطع باشد که نفیا و اثباتا شارع نمی تواند آن را نفی یا اثبات نماید، در آنجا شارع هیچ تصرفی به هیچ بیانی نمی تواند بکند و اما در یک چیزی که درست است که شارع ادله احتیاط را در آن موضوع _ فرض کنید _ که بیان نکرده است، چه مشکلی دارد که شارع بیاید و در آن مورد که مقتضای حکم عقل، عبارت از احتیاط است، حکم به رفع احتیاط در صورت حرجی بودن بکند.

بنابراین، به عقیده ما در عین حال که با مرحوم آخوند در این مطلب که «لاحرج» به موضوع حرجی نظر دارد، موافق هستیم، ولی آن را اعم از موضوع واقعی و موضوع ظاهری می دانیم و لذا در جایی که احتیاط مستلزم حرج باشد، احتیاط با «لاحرج» برداشته می شود، ولی اصل حکم موضوع واقعی به جهت اینکه حرجی نیست، برداشته نمی شود. و نتیجه این می شود که انسان باید حکم واقعی را رعایت نماید و تا آن مقداری که به حرج نیافتاده است تبعیض در احتیاط نماید.

تطبیق مطلب بر مورد بحث، بنابر طرف شبهه نبودن ایام محرم الصوم:

در مورد بحث ما که راه معتبری برای اثبات ماه رمضان وجود ندارد، و بر فرض اینکه یوم الفطر و عید قربان و ایام تشریق بنابر حرمت صوم در آن، از اطراف شبهه خارج هستند مثلاً اطراف شبهه این است که محرم، صفر، ربیع الاول تا برسد به شعبان مورد اشتباه هستند. که در اینجا اگر شخص بخواهد در اطراف شبهه احتیاط نماید، حرج لازم می آید. بحث این است که در اینجا چه باید کرد؟

کلام مرحوم آقای حکیم و نقصانش:

مرحوم آقای حکیم در اینجا دو احتمال را ذکر کرده است که عبارتند از: ۱. اصل حکم برداشته می شود. ۲. حکم به تبعیض در احتیاط می شود؛ یعنی انسان آن مقداری را که می تواند، احتیاط می کند.

ولی احتمال ثالث را که حکم به لزوم احتیاط کامل است، حتی اگر موجب حرج بشود، ایشان این احتمال را ذکر نکرده است، با اینکه ایشان بر «کفایه» مرحوم آخوند، شرح نوشته است. و این احتمال هم مختار مرحوم آخوند است!

و ظاهراً این را ایشان خلط نموده است و قیاس با مسأله اضطرار و اختلال نظام کرده است که در آنجا این احتمال سوم در کار نیست که انسان احتیاط بکند، اگر چه به ضرورت بیافتد و اختلال نظام پیش بیاید.

بله در اینجا یک بیانی هست که طبق این بیان، با اینکه در مورد «لاحرج» احتمال ثالثی که گفتیم وجود دارد، ولی آن احتمال در این بحث نمی آید و لذا «لاحرج» در اینجا احتیاط را بر می دارد حتی بنابر مبنای مرحوم آخوند درباره دلیل «لاحرج».

ص: ۴۲۹

تفصیل در حکم به احتیاط حتی بنابر مبنای مرحوم آخوند:

جایی که مرحوم آخوند حکم به احتیاط نسبت به همه اطراف حتی در صورت حرج نموده است با مورد بحث ما فرق می کند؛ برای اینکه مورد نظر ایشان در امور دفعی است؛ چه امور تحریمی باشد مثل اینکه چندین طرف را احتمال حرمت می دهد که اگر همه آنها را ترک کند به حرج می افتد و چه احیانا در امور وجوبی باشد مثل اینکه چندین عمل را مثلا با گوش یک عمل، با دست یک عمل و با چشم یک عمل را باید در یک زمان انجام بدهد که انجام دفعی در اینجا و ترک دفعی در آنجا همراه با حرج است در این گونه از موارد ایشان حکم به احتیاط در همه اطراف نموده است. و اما در مثل مورد بحث ما که از امور تدریجیه است حتی بنابر مبنای مرحوم آخوند باید حرج برداشته شود و تبعیض در احتیاط بشود؛ برای اینکه وقتی که این شخص چند ماه را که حرجی نبود روزه گرفت و رسید به ماهی که روزه گرفتن آن برای او حرجی بود، این ماهی که می خواهد آن را روزه بگیرد یا ماه رمضان واقعی است و یا اینکه ماه رمضان در ماه های قبل بوده است؛ اگر در ماه های قبل بوده باشد، پس ماه رمضان را آورده است و روزه این ماه بر او واجب نمی شود و اگر ماه رمضان، این ماهی باشد که می خواهد آن را با حرج روزه بگیرد این موضوع حرجی می شود که با «لاحرج» برداشته می شود.

پس در ما نحن فیه، حتی روی مبنای مرحوم آخوند، با توجه به اینکه اطراف شبهه تدریجی است، در آن قسمت آخری که بر حرج می افتد، یا «لاحرج» شامل آن می شود و یا اینکه روزه رمضانی اش را گرفته است و دیگر احتیاجی به آن نیست.

ص: ۴۳۰

و به عبارت دیگر: کلامی که مرحوم آخوند در احتیاط مطلق دارند در امور تدریجی نمی آید و چون توضیح داده نشده است، خلط شده است.

خلاصه: بنابر احتمال سوم در مورد ظاهر ادله «لاحرج» که رفع موضوع حرجی اعم از موضوع حکم واقعی و موضوع حکم ظاهری بود، باید قائل به تبعیض در احتیاط در این مسأله بشویم؛ یعنی با توجه به وجود حکم واقعی باید موافقت احتمالیه را با انجام اطراف تا مادامی که حرج پیش نیامده است، انجام داد. و در جایی که ابتلاء به حرج پیش بیاید، دیگر احتیاط لزومی ندارد، و حتی بنابر مبنای مرحوم آخوند هم در اینجا باید به همین نحو عمل نمود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم امثال اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۲/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

(موضوع: حکم امثال اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ به توضیح مبانی سه گانه در مورد مرفوع در حدیث رفع و اقتضاء هر یک از آن مبانی در موارد حرجیه می پردازند و با تثبیت مختار خود که رفع موضوع به نحو اعم از واقعی و ظاهری است، حکم به تبعیض در احتیاط را در مورد بحث جاری می دانند.

توضیح اقوال و احتمالات در مرفوع به ادله «لاحرج»:

به اختلاف مبانی، به سه نحو می شود، مدلول ادله «لاحرج» را محتمل دانست: دو احتمال که در کلام مرحوم آقای آخوند آمده است به این شرح هستند:

احتمال اول: مختار مرحوم آخوند در کفایه این است که مرفوع به ادله لاحرج خود موضوع است و معنای «لاحرج» این است که موضوعی که همراه با حرج باشد مرفوع است؛ که البته رفع موضوع هم به نفی حکم آن است.

ص: ۴۳۱

احتمال دوم: این است که مستقیماً خود حکمی که «ینشأ منه الحرج» مرفوع است.

بیان تفاوت دو احتمال: در کفایه می گوید: اگر ما بگوییم که موضوعی که حرجی است مرفوع است ـ که البته رفع آن هم به رفع حکمش است ـ در این صورت، در جایی که در خود موضوع حرجی نیست ولی احتیاط کردن و اطراف شبهه را در مورد آن بجا آوردن، شخص را به حرج می اندازد، این را ادله «لاحرج» نمی گیرد. و چون حکم واقعی ثابت است، طبق حکم عقل، انسان باید احتیاط نماید؛ چرا که عقل در موارد حرج، حکم به ترخیص نمی کند و حکم به ترخیص ارفاقی است که شرع انجام داده است و طبق این مبنا اختصاص به جایی دارد که موضوع حکم واقعی حرجی باشد در حالی که در اینجا

حرجی در موضوع حکم واقعی نبود و لـذا بر طبق مبنای نفی حکم به نفی موضوع، به جهت اینکه قاعده اولی این است که آن تکلیف باید امتثال بشود، اطراف مشبه آن هم برای تحقق موافقت قطعیه باید _ احتیاطا _ انجام بشوند.

و امـا اگر رفع را به طور مسـتقیم به حکم بزنیم یعنی حکمی که منشـأ حرج است، مرفوع باشـد؛ در این صورت چون آن حکم واقعی منشـأ شـده است که انسـان در اطراف شـبهه به حکم عقل، احتیاط بکنـد و شارع حکمی را که منشأ حرج است برداشـته است. بنابراین حکم واقعی برداشته می شود و مخالفت قطعیه آن هم اشکالی نخواهد داشت؛ چون حکم مرفوع است.

پس طبق بیان مرحوم آخونـد به هیـچ نحو تبعیض در احتیاط پیش نمی آیـد؛ بلکه یا بایـد احتیاط مطلق نمایـد؛ که این بنابراین است که مدلول ادله «لاحرج» رفع حکم به رفع موضوع باشد. و یا اینکه اصـلًا _ حتی به نحو تبعیض _ احتیاط لازم نیست؛ که این بنابراین است که مدلول ادله «لاحرج» رفع حکمی که منشأ حرج است باشد.

ص: ۴۳۲

بیان تعلق رفع به موضوع دون الحکم:

و اما اینکه کدام یک از این دو احتمال درست است؟ ظاهراً مختار مرحوم آخوند این است که مفاد ادله «لاحرج» نفی حکم به نفی موضوع است. به نظر ما هم همین طور است، منتها یک توسعه ای را در موضوع قائل هستیم. اما وجه اینکه رفع، تعلق به موضوع دارد و نفی حکم به نفی موضوع است: این است که در ظاهر آیات و روایات امثال جعل و رفع بر افعال که موضوع برای احکام هستند اطلاق شده است؛ و «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» نمی خواهد مستقیماً این را بگوید که من حکم حرجی را جعل نکرده ام، بلکه می گوید حرج را بر شما جعل نکرده ام که ظاهرش این است که فعل حرجی را برای شما جعل نکرده ام، کما اینکه «جعل علیه الحرج» یعنی فعل حرجی را بر او قرار داد. و معنا کردن مثل «جعل علیکم الصلاه» به «جعل علیکم وجوب الصلاه» یک تعبیر مدرسه ای است و الا در تعابیر قرآن و روایات وجوب را نیاورده است، و فقط دستور به خود فعل وارد شده است. در جایی هم که می گوید «وضع عن الحائض الصلاه» در اینجا هم «وضع عن الحائض وجوب الصلاه» تعبیر نکرده است، بلکه خود صلاه جعل و وضع شده است.

پس قهراً معنای «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و امثال آن هم، عبارت از این می شود که این موضوع حرجی را شارع بر شما جعل نکرده است.

و اما در ما نحن فیه چون خود موضوع که صوم ماه رمضان است حرجی نیست، و حکم عقل به احتیاط است که مستلزم حرج است، پس موضوع غیر حرجی است و حکم رفع نمی شود و لذا باید در تمام اطراف شبهه احتیاط نمود، هر چند موجب حرج بشود. این مختار مرحوم آخوند است.

احتمال سوم: مختار ما این احتمال سوم است و آن این است که ظاهر «ادله لاحرج» اختصاصی به موضوع حکم واقعی ندارد و شامل موضوعات احکام ظاهریه هم می شود و لذا در ما نحن فیه، اگر چه موضوع حکم واقعی دارای حرج نیست، ولی به جهت اینکه موضوع حکم ظاهری احتیاط، دارای حرج است، از ادله «لا-حرج» استفاده می شود که حکم ظاهری چنین موضوعی که دچار حرج است برداشته شده است. و لذا طبق این احتمال حکم به تبعیض در احتیاط در مورد بحث می شود.

لایقال: این حرف وقتی درست است که حکم به احتیاط، حکم شرعی ظاهری باشد، تا اینکه شارع با ادله «لاحرج» با نفی موضوع حرجی، آن را رفع نماید. در حالی که احتیاط چنین نیست.

فانه یقال: اولا- حکم به احتیاط هم از احکام ظاهریه شرعیه است؛ و شارع مستقیماً آن را در موارد علم اجمالی جعل نموده است.

این مبنایی است که مرحوم آقای داماد قائل بود و از دستور شارع در پاره ای از موارد مثل «یهریقهما و یتیمم» درباره آن مشتبه به نجس و «یرمیهما الی الکلاب» در مورد میته مشتبه و دستور به نماز در چند جهت در صورت اشتباه قبله و حکم به خواندن چند نماز، در لباس مشتبه، ایشان از اینگونه موارد الغاء خصوصیت نموده و حکم به احتیاط در علم اجمالی و لزوم موافقت قطعیه در آن را حکمی شرعی می دانست.

البته یک فروعی در مسأله بود که طبق مبنای ایشان ممکن بود که آن فروع تمام نباشند، ولی خود ایشان به آن فروع ملتزم نبود.

ص: ۴۳۴

اشکال: حرفی که ما در آنجا داشتیم این بود که با توجه به اینکه ایشان از باب الغاء خصوصیت، اصطیاد قاعده کرده اند، پس باید ببینیم که محدوده الغاء خصوصیت چه مقداری است و چه مقدار می شود اصطیاد قاعده نمود؟ در مواردی که ایشان برای حکم شارع به احتیاط در علم اجمالی ذکر نموده اند، نوع حکم در آنها معلوم است؛ که یا تنها وجوب است و یا تنها حرمت است و از امثال اینهاست.

و اما در جایی که نوع حکم مردد بین وجوب و حرمت باشد؛ که یا این واجب است و یا آن حرام است، در چنین صورتی حکم به احتیاط در ادله شرعیه وارد نشده است، مثل جمع بین تروک حائض و اعمال مستحاضه که آقایانی که قائل به اینگونه احتیاط در آن هستند، مستند حدیثی در موردش وارد نشده است.

و کلام خود شیخ هم این است که در جایی احتیاط لازم است که نوع معلوم باشد و مردد بین کارهای مختلف باشد و اما اینکه فقط جنس حکم معلوم باشد مثلاً الزامی بودنش معلوم باشد ولی وجوب و یا حرمت آن محل تردید باشد، احتیاط در آن را ایشان واجب نمی دانند.

و همین طور اگر حکم نسبت به تمام اطراف در یک زمان فعلیت داشته باشد، مثل حکم به چند ظرف نماز خواندن و نماز در چند لباس و مثال های دیگری که ذکر شد، می شود که با الغاء خصوصیت حکم به احتیاط را شامل آن نمود و اما در جایی که حکم تدریجی باشد؛ که یا امروز حکم دارم و یا فردا حکم دارم و یا پس فردا حکم دارم، چنین صورتی را نمی توان مشمول حکم مذکور در مثال های یاد شده دانست؛ چرا که الغاء خصوصیت در اینجا صحیح نیست و احتمال خصوصیت برای فعلیت حکم نسبت به همه اطراف شبهه در حکم به احتیاط، وجود دارد. و اساساً این مورد اختلاف آقایان هست. و ما نحن فیه هم از همین قبیل است که حکم به نحو مندرج تحقق دارد؛ چون انسان که روزه می گیرد، تدریجاً روزه را می گیرد و مردد است که آیا این روزه امروز بر من واجب است یا آن روزه دیگر بر من واجب می شود.

و اما تـدریجی که در مسأله نماز به چنـد طرف هست؛ که بایـد تدریجاً آن را امتثال نمود و یک دفعه نمی شود به چهار طرف نماز خواند، در آنجا تدرج در حکم نیست، بلکه در متعلق حکم است.

بله می تـوانیم بر اسـاس یـک مبنـایی که مرحوم شـیخ دارد این را بگوییم که واجب مشـروط بر می گردد به واجب معلق و هر واجبی که ظاهرا به شـکل مشروط است، روح مطلب در آن، این است که تکلیف در آن فعلاً هست، پس این متدرج هایی که حکم در آنها به حسب ظاهر، به نحو متـدرج است، ارجاع می شونـد به واجب معلق و نتیجه این می شود که اراده مولی از اول به این هـا تعلق داشـته است و متعلق اراده است که تـدرج دارد. مثلاً در «ان جاءک زیـد فاکرمه» اگر چه ظاهرش این است که وجوب انشـائی فردا می آیـد، ولی آنچه را که از مقـدمات لازم است از حالا باید فراهم نمایـد؛ چون اراده الان هست؛ یعنی واجبی که به حسب ظاهر مشروط است برگشت به واجب معلق می کند.

و بر این مبنا که واجب مشروط ارجاع داده شود به واجب معلق، همه حکم ها در مورد بحث هم فعلی است و فقط متعلق حکم است که گاهی تدرج پیدا می کند. و لذا با این بیان هم می شود، طبق قانون اصـطیاد، بگوییم که در اینجا اصطیاد قاعده نموده و در نتیجه، در تمام موارد همین حکم را می گوییم و از جمله در مورد بحث چون حکم دیگر تدرج ندارد، اشـکالی که گفته شد رفع می شود.

ولی همان طوری که مرحوم داماد برگشت واجب مشروط به واجب معلق را قبول نداشت، ما هم آن را محل اشکال می دانیم.

ص: ۴۳۶

علی ای تقدیر: طبق مبنای مرحوم آقای داماد؛ که حکم به احتیاط در صورت علم اجمالی، از روایات استفاده می شود، آیه «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» و روایات «لا-حرج» همان طوری که موضوع حرجی در حکم واقعی را مورد رفع قرار می دهند، موضوع حرجی در حکم ظاهری را هم مورد رفع قرار می دهند و وقتی که موضوع حکم واقعی، حرجی نباشد و موضوع حکم ظاهری مثل حکم به احتیاط، حرجی باشد، حکم واقعی باقیمانده و حکم ظاهری است که با رفع موضوع آن، رفع می شود. پس در مورد بحث که حکم واقعی هست و فقط حکم ظاهری یعنی احتیاط است که در مورد حرج برداشته شده است، نتیجه این می شود که بر خلاف کلام مرحوم آخوند که تبعیض در احتیاط و موافقت احتمالیه را مطرح نکرده است و احتیاط مطلق و موافقت قطعیه و یا عدم احتیاط مطلقا را مطرح نموده است، بر اساس این مبنا باید حکم به تبعیض در احتیاط کرد.

ثانیا: اگر مبنای مرحوم آقای داماد را نپذیریم، راه دیگری هم برای حکم شرعی ظاهری بودن احتیاط در مورد اطراف شبهه در علم اجمالی وجود دارد و آن این است که حکم شرعی امضائی در اینجا وجود دارد؛ چرا که وقتی که یک حکمی مورد بناء عقلاء باشد و شارع که می تواند آن را ردّ نماید هیچ ردعی از آن ننماید، سکوت شارع در اینجا، امضاء آن حکم می شود و در نتیجه حکم عقلاء به احتیاط در اینجا، حکم شرعی خواهد بود.

بله اگر مثل حکم عقل به حجیت قطع باشد که؛ از ناحیه شارع اثبات و نفی ای نمی تواند به آن توجه پیدا بکند، امضائی استفاده نمی شود، ولی مقتضای حکم اقتضایی عقل این بود که انسان در اطراف شبهه احتیاط نماید و شارع هم می توانست که ارفاق نموده و بگوید که احتیاط را بر شما الزام نکرده ام، ولی این کار را نکرده است، حکم عقل فعلیت پیدا می کند و این حکم به جهت عدم ردع شارع، ممضی شده و حکم شرعی می شود؛ چرا که اگر مقصودش غیر از این بود، از آن ردع می کرد، کما اینکه در مواردی بر خلاف حکم اقتضایی عقل به احتیاط، شارع قائل به ترخیص شده است، مانند قاعده فراغ با اینکه حکم عقل در اشتغال یقینی به برائت یقینی با احتیاط است و در قاعده تجاوز هم همین طور است و گاهی هم در استصحاب بر خلاف حکم عقل به احتیاط، اکتفاء به استصحاب کرده است.

و ثالثا: اگر این وجه دوم را هم نپذیرفتیم، وجه سومی هم برای رفع این اشکال وجود دارد و آن این است که به چه دلیل، حتما باید چیزی که شارع آن را رفع می کند، قبلا باید مجعول شارع بوده باشد؟ شارع ممکن است که یک چیزی را ابتداءاً و بدون اینکه قبلا به نحو موضوع یا حکم، مجعول شارع بوده باشد، مورد نفی و رفع قرار بدهد مثلًا در «فلا رفث ولافسوق ولا جدال فی الحج»؛ لازم نیست که «رفث» قبلاً موضوع یک حکمی باشد و بعد شارع به وسیله «فلارفث» آن حکم را بردارد. بلکه ابتداءً می خواهد بفرماید که رفث حرام است.

در اینجا هم لازم نیست که احتیاط، قبلا مجعول از ناحیه شارع باشد، تا اینکه رفع آن به رفع موضوع حرجی آن صحیح باشد؛ چرا که شارع این اختیار را دارد که ابتداءً بفرماید که در مورد حرجی احتیاط نکنید. یعنی با همین بیان، احتیاط را که یک حکم ظاهری است قبل از جعل کردن، در اینجا رفع بنماید.

خلاصه:

مرحوم آخوند بیشتر از دو قسم و احتمال را ذکر نکرده است، ولی همان طوری که ما گفتیم سه احتمال وجود دارد و احتمال سوم ـ که ایشان آن را ذکر نکرده است ـ تبعیض در احتیاط است و احتمال درست هم به نظر ما همین است. و بلکه حتی بنابر مختار مرحوم آخوند هم در مورد بحث ما که موضوعی است که آوردنش تدریجی است، باید قائل به تبعیض در احتیاط شد؛ چون وقتی که متدرجا صوم ماه ها را بجا می آورد در آخر کار که حرجی شده است چنین گفته می شود که اگر ماه رمضان واقعی را روزه گرفته باشد، دیگر حکم واقعی در کار نیست و اگر آن را به جا نیاورده باشد در این مرحله، خود موضوع حکم واقعی، حرجی می شود و حدیث رفع آن را بر می دارد.

ص: ۴۳۸

حکم صورت احتمال ایام محرم الصوم:

بحث ما تا به اینجا نسبت به جایی بود که اطراف شبهه عبارت از ماه هایی باشند که تحریم صوم در آنها نباشد و اما اگر ایامی که صوم آنها حرام است، جزو اطراف شبهه باشند، در اینجا اگر شخص بخواهد که احتیاط مطلق بکند، دوران بین واجب و حرام پیش می آید و در اینجا با توجه به اختلاف در اینکه حرمت صوم عید فطر و قربان آیا حرمت ذاتی است یا اینکه حرمت تشریعی دارند؟ باید بنابر هر دو قول مسأله را بررسی نماییم.

حکم مسأله بنابر حرمت تشریعی صوم عیدین:

اگر حرمت صوم در این دو روز را تشریعی بدانیم، در این صورت می توان آن روز محتمل العید را رجاءاً روزه گرفت؛ که اگر از ماه رمضان باشد، جزو آن محسوب بشود و اگر از ماه رمضان نباشد، صرف امساک خارجی باشد، که این کار با توجه به اینکه تشریعی در آن نشده است، مشکلی نخواهد داشت و اینکه در روزی که معلوم نیست که عید فطر است یا نه؟ خیلی از آقایان مسافرت می کنند، در صورتی که حرمت صوم در عید فطر را ذاتی ندانیم، نیازی به مسافرت نیست و به بیانی که گفته شد می تواند آن روز را رجاءاً روزه بگیرد. پس مقتضای عقل بنابر این قول چنین است.

حکم مسأله بنابر حرمت ذاتی صوم عیدین:

و اما اگر ما حرمت صوم در عیدین را حرمت ذاتی بدانیم و چنین بگوییم که حتی اگر کسی در روز عید فطر و عید قربان، رجاءاً هم روزه بگیرد، مبغوض شارع است و شارع نمی خواهد که مردم در روز عید حتی رجاءاً هم روزه بگیرند؛ یعنی تنها لغویّت نیست، بلکه مبغوض شارع است. مثل اینکه در باب وضوء، وضوء گرفتن با آب متنجس مردد بین اناءین را چنین می گویند که اگر رجاءاً وضوء بگیرد در صورتی که با آب نجس وضوء گرفته باشد، کار لغوی است و اما اگر با آب مغصوب مردّد بین دو ظرف رجاءاً وضوء بگیرد، چنانچه با آب غصبی وضوء گرفته باشد، مبغوض شارع است و لذا می گویند وضوء به نحو رجاء در مغصوب مشتبه درست نیست چرا که قصد قربت در آن متحقق نمی شود. بله در مشتبه به مضاف و مشتبه به نجس می تواند رجاءاً وضوء بگیرد چون آنها حرمت تشریعی دارند و حرمت ذاتی ندارند.

پس اگر کسی بخواهد که بنابر قول به حرمت ذاتی صوم عیدین در اینجا احتیاطا حتی روز مشتبه بین عید و رمضان را روزه بگیرد، چنین کاری صحیح نمی شود. و در اینجا مرحوم آقای خویی بر خلاف بیان مرحوم آقای حکیم بیانی دارند که باید مورد ملاحظه قرار بگیرند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم امثال اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان ۸۹/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم امثال اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ به بررسی حکم صورت احتمال ایام محرم الصوم در اطراف شبهه، بنابر قول به حرمت ذاتی صوم در آنها می پردازد؛ و در این جهت کلام مرحوم آقای خویی را ذکر نموده و مورد بررسی قرار می دهد.

حکم صورت احتمال ایام محرم الصوم در اطراف شبهه، بنابر حرمت ذاتی آنها:

و اما اگر صوم ایامی نظیر عید فطر و عید قربان حرمت ذاتی داشته باشد و داخل در اطراف شبهه باشند؛ یعنی احتمال می دهد که این روز از ماه رمضان باشد و روزه اش واجب باشد و احتمال هم می دهد که عید فطر یا عید قربان باشد؛ که صوم آنها حرمت ذاتی دارد، در این صورت تکلیف چیست؟

کلام مرحوم آقای خویی در این باره:

مرحوم آقای حکیم مطلب روشنی در اینجا ندارد. ولی مرحوم آقای خویی تکلیف شخص در چنین وضعیتی را چنین می داند که، شخص مکلف در این صورت موظف است که یک ماه را پشت سر هم روزه بگیرد و روز بعد از آن ماه را هم افطار نماید و همین طور روز هفتادم پس از آن ماه را هم افطار نماید؛ چرا که احتمال عید فطر و عید قربان آنها در صورت ماه رمضان حقیقی بودن آن ماه وجود دارد. و اما بقیه ایام را مخیّر است بین اینکه آنها را روزه بگیرد و یا افطار نماید.

ص: ۴۴۰

دلیل حکم مذکور در کلام مرحوم آقای خویی:

علت این حکمی که ایشان در اینجا ذکر کرده اند این است که یک مطلبی در بین آقایان مشتهر است که در جایی که امر دائر بشود بین اینکه انسان یا باید با یک دستور شارع، موافقت قطعیه نماید با اینکه مستلزم مخالفت قطعیه با یک دستور دیگر شارع است و یا باید با آن دستور موافقت احتمالیه نماید، که در این صورت مستلزم مخالفت احتمالیه با آن دستور دیگر است. در یک چنین دورانی، مشتهر در بین آقایان این است که اقدام به موافقت احتمالی را بر اقدام به موافقت قطعیه مقدم می دارند و بلکه من مخالفی در این باره ندیدم.

و تصـویر مـوافقت قطعیه و مـوافقت احتمـالیه در مورد بحث مـا به این است که شـخص یـا بایـد یکی از دو دسـتور یعنی صوم رمضان و افطار عیدین را به طور قطع رعایت نماید؛ یعنی تمام ایام مشـتبه را روزه بگیرد و یا تمام ایام مشتبه را افطار نماید؛ که در این صورت با دستور طرف دیگر مخالفت قطعیه کرده است. و یا اینکه باید موافقت احتمالی را انجام بدهد، اگر چه مستلزم مخـالفت احتمالی دسـتور طرف دیگر می شود و آن به همینی است که مرحوم آقای خویی گفتنـد؛ که بایـد یک ماه را کاملاً روزه بگیرد و روز پس از آن ماه را که احتمالا عیـد فطر است و همین طور روز هفتادم پس از آن ماه را که احتمالاً عیـد قربان است، افطار نماید. و اما سایر ایام را مخیّر است که روزه بگیرد یا افطار نماید.

اشـکال: اگرچه این تقـدیم موافقت احتمـالیه بر موافقت قطعیه ای که مخـالفت قطعیه را به دنبال دارد، در اینجا صـحیح است و بیانش خواهـد آمـد. ولی به نظر من این تقدیم موافقت احتمالیه ای که مسـتلزم مخالفت احتمالیه است بر موافقت قطعیه ای که مستلزم مخالفت قطعیه است، این طور نیست که به نحو کلی و در همه جا تمام باشد؛ چرا که در بعضی از مصادیق، این احتمال هست که انسان چنین تقدیمی را قائل نشود.

چرا که من به طور مکرر از عوام ساده ای که با اصطلاحات طلبگی آشنا نیستند و فقط بر اساس فطریات اولیه حکم می کنند بعضی از مصادیق این قاعده را سؤال کرده ام، ولی چنین حکمی نکرده اند؛ مثلاً این را پرسیده ام که اگر کسی دو تا پسر دارد که علاقه اش به هردوی آنها به یک مقدار است، و موقعیتی پیش آمده است که هر دوی آنها در حال غرق شدن هستند و دو راه برای نجات وجود دارد که در یک راه یکی از آنها قطعاً نجات پیدا می کند و دیگری غرق می شود و اما در راه دوم پنجاه درصد احتمال دارد که هر دو نجات پیدا کنند و پنجاه درصد احتمال دارد که هر دوی آنها غرق بشوند، سؤال این است که کدام یک از دو راه را باید برگزید؟ همه جواب دادند که باید راه اول را برگزید، غیر از یک نفر که راه دوم را مقدم دانست و ظاهراً او هم طلبه بود و الا چنین حکم نمی کرد.

و لذا به نظر می رسد که شاید موارد مختلف باشد. البته این امثالی که الان زدیم خالی از خلط نبود و این در صورتی هست که فقط دو تا پسر داشته باشد و اما اگر کسی ده پسر داشته باشد، ممکن است که در این صورت که دو پسرش در حال غرق شدن هستند و دو طریق مذکور برای نجات آنها هست، شاید راه دوم را که احتمال نجات هر دوی آنها وجود دارد انتخاب نمایند.

خلاصه: اینکه آقایان به طور مطلق موافقت احتمالیه مستلزم مخالفت احتمالیه را بر موافقت قطعیه مستلزم مخالفت قطعیه مقدم داشته اند، به نظر ما تمام نیست و باید در بین موارد تفصیل داده شود.

ص: ۴۴۲

اشکال بر جواز اختیار واجب تعبدی در دوران امر بین محذورین:

شبهه ای که در دوران امر بین محذورین که شخص مخیر است در اینکه یکی از دو طرف را موافقت و طرف دیگر را مخالفت نماید، وجود دارد این است که اگر دو طرف محذور هر دو از امور توصلیه باشند، خوب در این صورت مشکلی وجود ندارد مثل اینکه حلف به وطی مرئه و حلف به ترک وطی او شده است، که انجام و ترک وطی مرئه هر دو توصلی هستند و لذا شخص مخیّر بین فعل و ترک می شود. و اما در جایی که در یکی از دو طرف در دوران امر بین محذورین یک عمل تعبدی باشد، مثل مورد بحث ما که اگر چه ترک صوم در عیدین یک امر توصلی است، ولی روزه گرفتن امری تعبدی است. در این صورت حکم به تخییر شخص بین دو طرف، و اساسا حکم به جواز صوم در آن، با این مشکل مواجه می شود که قصد قربت کردن در این صورت که روزه گرفتن مستلزم مخالفت احتمالیه با حرمت ذاتی صوم در عیدین است؛ یعنی صوم این روز در واقع یا واجب است و یا حرام است، پس قصد قربت در صوم آن، مشکل می شود و وقتی که قصد قربت در اینجا نسبت به صوم رمضان ممکن نبود، امر به صوم رمضان به جهت عجز از امتثال آن ساقط می شود و وظیفه شخص ترک صوم در تمام سال می شود تا اینکه دستور به ترک صوم عیدین را امتثال کرده باشد.

جواب از اشکال مذکور: این شبهه در جایی می آید که احتمال ماه رمضان بودن آن روز با احتمال عید فطر یا عید قربان بودن آن، به یک اندازه باشد و همین طور اهمیت محتمل ها یعنی صوم رمضان با ترک صوم عیدین، هم به یک مقدار باشد؛ یعنی اگر پنجاه درصد احتمال ماه رمضان بودن باشد و پنجاه درصد هم احتمال یکی از عیدین بودن باشد و اهمیت صوم رمضان هم مساوی با اهمیت ترک صوم عیدین باشد، بله در این فرض انسان نمی تواند قصد قربت بکند، و اما با توجه به اینکه صوم ماه رمضان هم از جهت احتمال قوت دارد؛ چرا که یک دوازدهم هر سال از ماه رمضان است ولی فقط یک صد و هشتادم از ایام سال، عیدین هستند، پس احتمال از ماه رمضان بودن به مراتب بیشتر از احتمال از عیدین بودن است و همین طور مظنون این است که صوم ماه رمضان از جهت اهمیت و یا احتمال اهمیت، مهم تر از ترک صوم عیدین است، البته اگر نگوییم که قطعاً مهم تر از آن است؛ چرا که در روایات جزو چند فریضه درجه اول اسلام شمرده شده است. و لذا مظنون یا مقطوع این است که ترک صوم کل ماه رمضان، مهم تر از روزه گرفتن در عید و عصیان نهی از صوم در روز عید است.

بنابراین: با توجه به اینکه هم احتمال رمضان بودن خیلی زیادتر از احتمال عید بودن است و پانزده برابر آن است و هم محتمل در این طرف که صوم رمضان است به طور قطع و یا به طور مظنون ـ بر فرض تنزل از مقطوع بودن ـ اهمیت بیشتری از ترک صوم در عیدین دارد، پس قصد قربت به رجاء ماه رمضان بودن صحیح می شود و شبهه عدم امکان قصد قربت در این صورت نمی آید.

قول مرحوم آقای داماد به لزوم تقدیم طرف اقوی ـ احتمالاً یا محتملاً ـ در دوران بین محذورین:

مرحوم آقای داماد این نظریه را داشت که وقتی که انسان علم اجمالی به نوع تکلیف و یا به جنس تکلیف داشته باشد طبق حکم عقل و قاعده اولیه این است که اگر می تواند باید امتثال قطعی اجمالی را انجام بدهد و اگر آن ممکن نباشد باید به ظن عمل نماید و اگر آن هم نشد، شک، تا برسد به وهم.

در علم به نوع تکلیف مثل اینکه می داند که نماز بر او وجوب دارد، ولی نمی داند که به کدام طرف باید بخواند؛ که در این صورت، اگر بتوانم به چهار طرف نماز بخوانم، باید بخوانم، اگر نشد به طرف مظنون و اگر نشد به طرف راجح از شک و وهم باید بخوانم. در باب دانستن تکلیف تحریمی هم همین طور است که اگر علم به نجاست یکی از چهار اناء دارد باید از همه آنها اجتناب نماید و اگر تحصیل امتثال قطعی نشد، باید یک طوری باشد که ظن به ترک شرب نجس پیدا کند و اگر هم نشد باید شک و طرف راجح از وهم را انجام دهد. در اینها نوع تکلیف معلوم بود که وجوب است و یا حرمت است.

و اما اگر نوع تکلیف معلوم نباشد که حرمت است یا وجوب و فقط جنس تکلیف که الزام است معلوم باشد، مثل دوران امر بین تروک حائض و اعمال مستحاضه؛ که وظیفه مستحاضه وجودی و افعال است و وظیفه حائض عدمی و تروک است و انسان یقین به جامع یعنی الزام دارد و الزامی است که مردد بین فعل و ترک و وجوب و حرمت است و معمولاً آقایان در اینجا قائل به احتیاط و لزوم جمع بین تروک حائض و اعمال مستحاضه هستند ولی شیخ در رسائل این را دارد که فقط اگر نوع تکلیف مشخص شد جای احتیاط است و اما در علم به جنس تکلیف رعایت احتیاط را ذکر نکرده است، اگر چه در باب خنثی که مردد بین مرد و زن است و علم به جنس تکلیف هست قائل به لزوم رعایت احتیاط شده است.

به هر حال مرحوم آقای داماد در جایی هم که علم به جنس تکلیف باشد، و دوران بین محذورین باشد، باز هم می گوید که باید امتثال قطعی اجمالی بشود و وقتی که مقدور نیست باید به ظن به امتثال منتقل شد و اگر نشد به شک و وهم. و این قاعده در ما نحن فیه به این صورت می آید که وقتی که دوران بین واجب یعنی صوم رمضان و حرام یعنی حرمت صوم عیدین مطرح است و امتثال قطعی آنها ممکن نیست، وقتی که یک طرف احتمالاً ـ و محتملاً ـ قوی تر از طرف دیگر باشد، در این صورت نباید قائل به تخییر شد، بلکه متعینا باید آن طرف اقوی را مرتکب شد تا اینکه ظن به امتثال تحقق پیدا نماید، بله اگر هر دو طرف از نظر احتمال و محتمل در یک میزان بودند، در این صورت نوبت به تخییر می رسد.

اشکال قول مرحوم آقای داماد:

این مطلب مرحوم آقـای داماد را من در نجف به مرحوم آقای خویی گفتم، ولی ایشان با بی اعتنایی از کنار آن رد شدنـد. بعد من یک اشکالی بر این مطلب به ذهنم آمد که بعداً آن را در یکی از نوشتجات یا تقریرات مرحوم آقای خویی هم دیدم. و آن اشـکال این است که مـا بایـد در اینگونه موارد، این را ببینیم که انسـان بـالفطره، چگونه در آن حکم می کنـد؟ مثلاًـ اگر یک عملی هفتاد درصـد احتمال دارد که واجب باشد و سـی درصد احتمال دارد که مسـتحب باشد. آیا شـما در اینجا قائل به تخییر می شویـد یـا اینکه اتیـان طرف محتمـل الوجوب را به جهت قوت احتمـال، مقـدم داشـته و حکم به لزوم اتیـان آن می کنیـد؟! روشن است که اتیان آن را واجب نمی دانید؛ برای اینکه دلیلی بر حجیت ظن نداریم که احتمال هفتاد درصد را حجت دانسـته و لازم المراعاه بدانیم.

خوب حالا اگر هفتاد درصـد احتمال وجوب باشـد و سـی درصـد احتمال حرمت باشـد، آیا حتماً باید طرف هفتاد درصد را به جهت ظنی بودن احتمال آن مقـدم داشـته و آن را بجا بیاوریم؟ لازمه کلام مرحوم آقای داماد چنین است که باید طرف هفتاد درصـد را مقـدم بـداریم. در حـالی که خود ایشـان در آنجـایی که هفتـاد درصـد احتمال وجوب باشـد و سـی درصـد احتمال اسـتحباب باشـد، احتمـال وجوب را حکم به تقـدیمش نمی کنـد. در حـالی که بالفطره در تردیـد بین وجوب و حرمت هم که جنس الزام محرز است، به صرف قوت احتمال و ظن به تحقق یک طرف، نمی توان حکم به تقدم آن بر طرف دیگر نمود.

ص: ۴۴۶

خلاصه: به نظر ما این حرف مرحوم آقای داماد تمام نیست که در صورت قوت احتمال یا محتمل در یک طرف، باید آن را اخذ نمود، بلکه شخص مخیر است در امتثال هر یک از دو طرف که بخواهد و در این جهت حق با مرحوم آقای خویی است، منتها مشکلی برای قصد قربت نیست و همان قوت احتمال و محتمل موجب می شود که انسان بتواند آن طرف را ترجیح داده و قصد قربت را در مورد آن انجام بدهد. و البته همان طوری که آقای خویی گفتند باید برای تحقق موافقت احتمالیه یک ماه را پشت سر هم روزه گرفته و روز پس از آن و هفتادمین روز پس از آن را حتماً افطار نماید. و اما در سایر ایام مخیّر می شود بین اینکه روزه بگیرد و یا افطار نماید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیر و محبوس درباره اثبات رمضان ۸۹/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم اسیر و محبوس درباره اثبات رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ــ مدظله ــ ابتداء بحث از مقتضای علم اجمالی را تکمیل کرده، سپس مقتضای اصول عملیه در مورد بحث را مورد بررسی قرار می دهند.

تفاوت دوران امر بین محذورین با مورد بحث:

گفتیم که در دوران امر بین محذورین بین مرحوم آقای خویی و مرحوم آقای داماد اختلاف نظر وجود دارد: آقای خویی به طور مطلق قائل به تخییر هستند، ولی مرحوم آقای داماد می گویند: اگر یک طرف از محذورین احتمالاً و یا محتملاً اقوی باشد، در این صورت باید طرف اقوی را متعینا اخذ نمود. در آن بحث گفتیم که به نظر ما مختار آقای خویی اقوی به نظر می رسد.

ص: ۴۴۷

ولی این را باید متذکر بشویم که مورد بحث ما در دوران بین صوم برای رمضان یا ترک صوم به جهت عید بودن، از مصادیق و صغرای آن بحث کلی که در بین عَلَمین گفتیم، نیست؛ چرا که مورد بحث ایشان در آنجا در جایی است که موافقت قطعی آن معلوم ممکن نباشد، و مخالفت قطعی آن هم ممکن نباشد.

و اما در جایی که موافقت قطعی و مخالفت قطعی ممکن باشد؛ اگر چنانچه یکی از دو طرف اهمیت بیشتری داشته باشد، در این صورت ما أهمّ را مقدم بر مهم می دانیم و همه این را مقدم می دانند، و در مقدم داشتن اهم بر مهم فرقی نمی کند که آن اهم معین باشد یا اینکه مشتبه بین دو چیز باشد؛ در هر دو صورت طرف اهم مقدم است و باید موافقت قطعیه نسبت به آن اعمال گردد. مثلاً همان طوری که اگر زید و عمرو بخواهند غرق بشوند و زید به جهت فرزند مولی بودن، اهم باشد باید او را در نجات دادن مقدم داشت، همین طور است، اگر چنانچه زید مردد بین دو نفر و عمرو هم مردد بین دو نفر بشوند و فقط

امکـان نجات دادن دو نفر را دارد و یا یکی از آنها می توانـد موافقت قطعی بکنـد در اینجا هم بایـد طرف اهم را بجا آورده و مهم را کنار بگذارد.

در مـا نحن فیه هم به جهت اهمیـتی که مـاه رمضـان دارد و جزو چنـد چیزی است که دین بر آن قـائم شـده است، بـا تـوجه به امکان موافقت قطعیه نسبت به آن، انسان وظیفه دارد که آن را بر ترک صوم عیدین که اهمیت کمتری دارد، مقدم بدارد و لذا بایـد تمام سال را روزه بگیرد، مگر در جایی که حرج پیش بیاید که به مقدار حرج، تکلیف از او برداشـته می شود. و مخالفت قطعی تکلیـف به ترک صـوم عیـدین در این صـورت به جهت اهمیت کمـترش مشـکلی نخواهـد داشت، همـان طوری که اگر معلوم بالتفصـیل هم بودنـد و موافقت قطعی یکی مسـتلزم مخـالفت قطعی دیگری بود، بـاز هم صوم رمضـان به جهت اهمیتش مقدم بر آن بود.

ص: ۴۴۸

پس در اینجا دو مسأله وجود دارد که عبارتند از: ۱_ مسأله دوران امر بین محذورین؛ که در اینجا موافقت قطعی هیچ یک از دو طرف ممکن نیست و دو نظریه ای که از عَلَمین نقل شد مربوط به اینجا می باشد. و این بحث ربطی به مورد بحث ما در مسأله مثل اسیر درباره چگونگی وظیفه او، در صورت عدم احراز ماه رمضان ندارد.

۲_ مسأله دوران امر بین موافقت قطعیه یک طرف که مستلزم مخالفت قطعیه طرف دیگر است و بین موافقت احتمالی و مخالفت احتمالی تکلیفین و اینکه کدام یک از اینها مقدم است؟ هر چه که در این بحث بگوییم، شامل ما نحن فیه هم می شود. در این مسأله به نظر می رسد که اگر یکی از دو طرف اهم از دیگری باشد، باید با آن اهم موافقت قطعیه بشود، اگر چه مستلزم مخالفت قطعیه با طرف دیگر باشد. و نباید در این صورت به سراغ موافقت احتمالی طرفین برویم. مثلاً زن حامله ای است بچه ای هم در حد نطفه یا علقه دارد؛ که سقط آنها ذاتا حرام است، ولی اطباء حاذق و مورد اطمینان می گویند: اگر این نطفه یا علقه سقط نشود پنجاه درصد احتمال دارد که هم مادر و هم علقه از بین بروند.

در این مثال شاید همه بگویند که باید آن علقه سقط بشود تا اینکه پنجاه درصد احتمال مرگ مادر، حاصل نشود با اینکه این کار مستلزم مخالفت قطعی تکلیف حرمت سقط کردن است و پنجاه درصد هم احتمال داشت که علقه زنده بماند، ولی اهمیتی که حفظ جان مادر در این صورت دارد، اقتضاء می کند که حرمت ذاتی سقط مورد ارتکاب قطعی قرار بگیرد. پس در مثل اینجا که یک طرف اهمیت بر طرف دیگر دارد، موافقت قطعیه آن مقدم بر موافقت احتمالی هر دو طرف می شود. و مورد بحث ما هم از همین قبیل است.

ص: ۴۴۹

و اما اگر در این مسأله، اهمیت هر دو طرف به یک مقـدار باشـد؛ ترجیـح موافقت قطعی یک طرف در این صورت بر موافقت احتمالی طرفین، مطلب روشـنی نیست، مثلاً اگر حمل در شکم مادر بزرگ شده است و فرض کنیم که اهمیت حمل با مادرش یکی است، و اطباء گفته باشـند که اگر عمل جراحی بشود، بچه به طور قطعی می میرد و مادر هم قطعا زنده می ماند و اما اگر جراحی نشونـد، احتمـال دارد کـه هر دو از بین برونـد و احتمـال هم دارد که هر دو زنـده بماننـد. در این مثـال اگر احتمـال ها مساوی باشد و فرض کرده ایم که محتمل ها هم مساوی هسـتند، در اینجا مثل فرض قبل نیست و حکم به تقدیم موافقت قطعیه یک طرف بر موافقت احتمالی طرفین روشن نیست؛ و اگر از اشـخاص سؤال بشود، ممکن است که بر اساس فطریاتشان جواب هایشان مختلف باشد.

خلاـصه: در مورد بحث مـا، که اهمیت صوم مـاه مبارک رمضان، یک اهمیت چشـمگیر و روشـنی است، از قبیل فرض اول در مسأله فوق الـذکر است و لذا به نظر ما اگر حرجی در بین نباشد؛ که تکلیف را رفع نماید، باید موافقت قطعیه ماه رمضان مورد نظر باشد و به مقداری روزه بگیرد که یقین پیدا کند که روزه ماه رمضان را گرفته است.

بررسی مقتضای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی در مقام:

تـا به اینجـا در بررسـی مقتضـای قواعـد در مسأله، بحث هایی بود که مربوط به علم اجمالی بود. حالا بحث در این است که با توجه به اینکه بعضـی از اصول عملیه هست که گـاهی علم اجمالی را منحل می کنـد، آیا چنین اصـلی در مورد بحث ما وجود دارد تا اینکه مانع از عمل به مقتضای علم اجمالی بشود یا خیر؟

بیان جریان استصحاب عدم رمضان:

یکی از اصولی که گفته شده است که علم اجمالی را منحل می کند استصحاب است. و در اینجا که من تردید دارم که آیا این ماه ماه رمضان است یا نه؟ مانند تردید در بین آخرین روز شعبان و اولین روز رمضان، که همه می گویند که در آنجا استصحاب جاری می شود و روزه یوم الشك واجب نیست، در اینجا هم استصحاب عدم تحقق ماه رمضان جاری می شود و ترک روزه جایز می شود و قهراً؛ اگر هم در واقع ماه رمضان بوده باشد، تنجزی نخواهد داشت و شخص تارک، عندالله تعالی معذور است، و این استصحاب جاری می شود، تا زمانی که قطع پیدا کنم که یا ماه رمضان است و یا ماه رمضان گذشته است و وقت مضیّق قضاء آن شده است؛ چرا که باید قبل از رمضان بعدی انجام بشود. پس جریان استصحاب در اینجا موجب انحلال علم اجمالی می شود و تا مادامی که شک در تحقق ماه رمضان باشد، وظیفه عبارت از عدم وجوب صوم است، بله فقط روزه ماه آخر را که قطع دارد که به یکی از دو عنوان، قضاء ماه رمضان و یا خود ماه رمضان، روزه اش بر او واجب است، باید روزه بگیرد.

اشکال آقای خویی بر جریان استصحاب مذکور:

مرحوم آقای خویی می گوید: استصحاب مذکور مبتلای به معارض است و پس از تعارض تساقط می کنند و وظیفه شخص، رفتار بر اساس علم اجمالی است که بحثش گذشت. توضیح تعارض این است که در آن روز اول از ماه آخر، شخص مکلف امرش دایر بین تعیین و تخییر می شود؛ چرا که از طرفی احتمال می دهد که این روز از ماه رمضان باشد و تعیینا بر او روزه گرفتن آن واجب باشد و از طرفی احتمال می دهد که ماه رمضان، گذشته باشد و این روز به عنوان قضاء از ماه رمضان گذشته تخییراً روزه اش بر او واجب باشد؛ چرا که روزه قضاء وقتش تا به ماه رمضان آینده، موسّع است. و در دوران امر ما بین تعیین و تخییر، مقتضای اصل، برائت است. پس اصل برائت اقتضاء می کند عدم وجوب روزه گرفتن در آن روز را، و این اصل با استصحاب عدم تحقق رمضان که جاری می شد و موجب انحلال علم اجمالی می شد، و نسبت به آینده هم جاری می شود و گفته می شود که این ماه ماه رمضان نیست، و ماه دیگر هم ماه رمضان نیست و همین طور نسبت به ماه های دیگر هم جاری می شود تا برسد به جایی که اگر از آن به تاخیر بیافتد، قضاء قطعی می شود، و آقای خویی این را هم تصریح می کند که در استصحاب لازم نیست که زمان گذشته باشد تا استصحاب انجام بگیرد؛ چرا که استصحاب نسبت به حالا و نسبت به آینده هم جاری می شود؛ یعنی گفته می شود که بالاستصحاب، الان و این ماه، ماه رمضان نیست و ماه آینده و ماه بعد از آن و... آنها هم بالاستصحاب می گوییم ماه رمضان نیستند. پس گفته می شود که این استصحاب هایی که الان جاری می شود و حکم می شود که نه الان روزه لازم است و نه ماه دیگر و نه ماه دیگر، با آن اصل برائت از تعیینیتی که نسبت به آن روز مشکوک بین الاداء و القضاء هست، تعارض نموده و تساقط می کنند و دوباره بر می گردیم به سراغ علم اجمالی که بحثش گذشت.

ص: ۴۵۱

تحقیق مطلب درباره تعارض اصول در مسأله:

این اشکال مرحوم آقای خویی طبق مبنای ما که در صورت موافقت اصل حاکم با اصل محکوم و حتی در صورت موافقت اصل سببی با مسببی قائل به عدم تقدم اصل حاکم و سببی بر اصل محکوم و مسببی مستقیم و معتقدیم که هردوی آنها جریان پیدا می کنند، درست است. و توضیح بیشتری در این باره در ادامه بحث ذکر خواهیم کرد. و اما بنابر اینکه حتی در صورت موافقت اصل حاکم با اصل محکوم و اصل سببی با اصل مسببی باز هم اصل حاکم و اصل سببی مقدم بر اصل محکوم اصل مسببی است، که این را مرحوم آقای خویی به تبع استادشان مرحوم آقای نائینی قائل هستند تعارض و تساقط اصول در مورد بحث ما صحیح نخواهد بود؛ برای اینکه در اینجا ما نسبت به روزه هر ماه غیر از روز و ماه آخر، یک استصحاب عدم ماه رمضان داریم و یک اصل برائت از وجوب صوم ماه، و وقتی که بین این دو اصل با اصل عدم تعیینی بودن صوم نسبت به روز آخر تعارض می شود، در این طرف از تعارض، فقط استصحاب است که در اثر تعارض، تساقط نموده و از بین می رود و ما اصل برائت که اصل محکوم بود، زنده می شود و جریان پیدا می کند، و لذا باید نسبت به غیر از روز آخر، برائت را جاری نموده و حکم به عدم وجوب صوم سایر ماه ها بکنیم، پس فقط نسبت به ماه آخر است که علم اجمالی زنده شده و حکم به صوم آن می شود.

توضیح بیشتر مسأله سقوط خصوص اصل حاکم یا اصلین حاکم و محکوم:

مرحوم آقای نائینی در اصول این مطلب را دارند که در موارد علم اجمالی، اگر در یک طرف دو تا اصل هست و در طرف دیگر یک اصل است، اگر چنانچه بین آن دو اصلی که در یک طرف هستند تقدم رتبی وجود داشته باشد، آن دو اصل با اصل طرف دیگر معارضه نموده و همه با هم تساقط می کنند و این طور نیست که آن اصل مقدم با طرف دیگر تساقط نموده و اصلی که مؤخر بود زنده بشود. بعد می گوید: بله اگر سببی و مسببی باشند، آن اصل سببی در تعارض با طرف دیگر تساقط نموده و اصل مسببی زنده می شود.

ولی این اشکال بر ایشان وارد می شود که این خلاف مبنای خود شما در مسأله تقدم اصل حاکم بر اصل محکوم است، بله طبق مبنای ما این حرف درست می شود؛ چون در صورت موافقت اصل حاکم با اصل محکوم ما قائل به جریان هر دو در عرض هم هستیم. و اما طبق مبنای شما این اشکال هست که چرا اصل طرف دیگر با اصل محکوم معارضه نماید؟ وقتی که شما اصل حاکم مثل استصحاب را مقدم بر اصل محکوم مثل برائت می دانید و با وجود اصل حاکم حتی در صورت موافقت آنها، اصل محکوم را جاری نمی دانید، پس با وجود استصحاب جایی برای برائت نخواهد بود و بعد از تعارض این استصحاب با اصل عدم تعیین و تساقط آنها، نوبت به زنده شدن اصل برائت می رسد که در اینجا جاری شود.

جریان اصل محکوم با وجود اصل حاکم، در روایت استصحاب:

گفته اند که مرحوم میرزا مهدی اصفهانی که ساکن مشهد بود، در مورد تقدم اصل سببی بر اصل مسببی اشکالی کرده است ـ البته بعداً من دیدم که به این مطلب در حاشیه مرحوم آخوند بر رسائل هم اشاره شده است ـ و آن اشکال این است که در خود صحیحه زراره امام علیه السلام با وجود اصل سببی، اصل مسببی را جاری کرده است چون حضرت در جواب سؤال «أتوجب الخفقه و الخفقتان الوضوء» می فرماید «لانک کنت علی یقین من وضوئک ولاینبغی لکن ان تنقض الیقین بالشک» در حالی که شک در نقض وضوء، مسبب از این است که آیا نوم قلبی حاصل شده است یا نه و وقتی که شک هست در اینکه نوم قلبی حاصل شده است یا نه، و شک در نقض یا بقاء وضوء، مسبب از نوم قبلی یا عدم آن است، پس طبق قاعده تقدم اصل سببی بر اصل مسببی در اینجا هم باید اصل سببی یعنی عدم نوم قلبی جاری بشود و نوبت به جریان اصل مسببی یعنی عدم نقض وضوء نمی رسد، ولی امام علیه السلام در اینجا اصل مسببی را جاری کرده است، و نفرموده است «لانک کنت علی یقین من عدم نومک».

از این اشکال بعضی از جواب ها داده شده است که به نظر ما تمام نیستند و عقیده ما همان طوری که اشاره شد، این است که جریان اصل مسببی موافق در عرض اصل سببی اشکالی ندارد و سرّش این است که جریان اصل موافق اشکالی ندارد؛ چرا که نقض یقین به شک که از آن نهی شده است «لا تنقض الیقین بالشک» به این است که بر خلاف آن چیزی که مقتضای یقین سابق است، کاری انجام بدهد مثلا در وسط نماز، نماز با بشکند و بگوید من خوابم برد یا بگوید من وضویم باطل شد؛ این نقض می شود والا اینکه نمازش را به دو مناط ادامه بدهد؛ هم به مناط استصحاب سببی «عدم النوم» و هم به مناط استصحاب مسببی «عدم نقض الوضوء»، مشکلی پیش نمی آید.

در موارد استصحاب طهارت هم همین طور است؛ که هم قاعده طهارت جاری می شود و هم استصحاب طهارت می آید و اینکه ما بخواهیم که قاعده طهارت را منحصر بکنیم به مواردی که دوران امر بین حالتین باشد و ندانیم که طهارت متأخر بوده است یا نجاست و حتی در موارد وجود استصحاب موافق هم قاعده طهارت را جاری ندانیم، این کار منحصر کردن مصداق قاعده طهارت به یک مصداق مدرسه است؛ چرا که مصادیق متعارف قاعده طهارت همین مواردی است که استصحاب طهارت هم می آید مثل اینکه شما حمام رفته اید و پس از بیرون آمدن شک دارید که آیا دستتان نجس شده است یا نه؟ «کلی شی طاهر حتی تعلم انه قذر» این را به عنوان مصداق متعارف می گیرد.

و اما اینکه «کل شی طاهر» را منحصر کنیم به مواردی که دو حالت حاصل شده باشد و شک در تقدم و تأخر باشد، این را فقط حوزه های علمیه می گویند و اما اشخاص معمولی می گویند در جایی که این لباس پاک است و نمی دانم نجس شده است یا نه؟ «کل شی طاهر» می گوید پاک است. پس جریان دو اصل موافق منافاتی با هم ندارند و لذا به نظر ما دو تا اصل اگر متوافقین باشند، یکی بر دیگری تقدمی ندارد، بله اگر متخالف شدند، اصل حاکم و اصل سببی بر اصل محکوم و مسببی مقدم است و در این مثال، استصحاب نجاست بر قاعده طهارت مقدم می شود.

ص: ۴۵۴

پس در مورد بحث ما اصل حاکم یعنی استصحاب با اصل محکوم یعنی برائت در عرض هم جاری هستند و لذا هر دوی آنها با طرف مقابل و دوران امر بین تعیین و تخییر، تعارض کرده و تساقط می کنند و لذا باز هم علم اجمالی زنده می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیر و محبوس درباره اثبات رمضان ۸۹/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در ابتداء بحث از مقتضای اصول عملیه در مورد بحث را با ذکر مسأله استصحاب وجود ماه رمضان و تعارض آن با استصحاب عدم رمضان به پایان می رساند، سپس به توضیح عبارت صاحب عروه در اینجا و تسامحی که در آن واقع شده است می پردازد.

جریان استصحاب وجود ماه رمضان و حکم به وجوب صوم خصوص ایام مردد بین اداء و قضا:

مرحوم آقای خویی در اینجا یک استصحاب دیگری را مطرح کرده است؛ که غیر از استصحاب عدم تحقق ماه رمضان است که در مورد تعارض آن با اصل برائت و تساقط آنها و رجوع دوباره به مقتضای علم اجمالی، در بحث قبلی بیانش گذشت. و صاحب جواهر هم بی میل نیست که با جریان این استصحاب، حکم به لزوم روزه در خصوص ایام مردد بین اداء و قضاء بشود؛ چرا که با استصحاب وجود ماه رمضان، اداء بودنش ثابت شده و قضاء بودنش نفی می شود.

و آن استصحاب وجودی عبارت از این است که انسان در اولین روز از ماه آخر از سالی که در تعیین ماه رمضان آن تردید دارد، یقین به دخول ماه رمضان پیدا می کند، منتها مردد است بین اینکه آیا قبلاً داخل شده است و الان تمام شده است؟ یا اینکه الان داخل شده است و هنوز ادامه دارد؟ در این صورت چنین گفته می شود که ماه رمضان قطعا داخل شده است و خروج آن مشکوک است؛ چرا که اگر همین امروز داخل شده باشد، تا یک ماه دیگر ادامه دارد و اگر قبلاً داخل شده باشد، الان به اتمام رسیده است، پس اصل دخول ماه رمضان یقینی و مسلم است و خروجش مشکوک است و استصحاب بقاء ماه رمضان جاری می شود؛ البته این از استصحاب کلی است که نمی دانیم که این کلی آیا در ضمن این فرد تحقق پیدا کرده است، تا باقی باشد؟ یا اینکه در ضمن فردهای دیگر حاصل شده است، تا زائل شده باشد؟ و استصحاب کلی ماه رمضان حکم به بقاء آن می کند. و نتیجه این استصحاب این می شود که ما می توانیم به روزه گرفتن همین ماه رمضانی که با این استصحاب ثابت شد اکتفاء نماییم، و دیگر لزومی ندارد که از باب علم اجمالی، روزهای دیگری را هم روزه بگیریم.

ص: ۴۵۵

اشکال مرحوم آقای خویی به تعارض استصحاب مذکور با استصحاب عدم رمضان:

مرحوم آقای خویی می گوید: همان طوری که استصحاب وجود و دخول ماه رمضان داریم که بیانش گذشت، یک استصحاب عدم ماه رمضان هم داریم، البته استصحاب عدم دخول نمی گوییم چون با فرض علم به خول ماه رمضان که در استصحاب وجود ماه رمضان گفتیم، دیگر علم به عدم دخول ماه رمضان فرض نمی شود. و این استصحاب عدم ماه رمضان تصویرش چنین است که در دو ماه گذشته؛ یعنی در دو ماهی که قبل از آخر سال بوده است یا هر دوی آنها ماه رمضان نبوده اند و یا یکی از آنها ماه رمضان بوده است و دیگری ماه رمضان نبوده است، پس به هر حال یک عدم ماه رمضان در قبل از ماه آخر بوده است؛ منتها تردید داریم که آیا عدمی بوده است که در هر دو ماه اول و دوم بوده است و لذا الان زائل شده است؛ چون ماه آخر قطعا ماه رمضان می شود. و یا اینکه در ماه اول بوده است و با تحقیق ماه رمضان در ماه دوم از بین رفته است؟ که در این دو صورت قطع به زوال عدم رمضان داریم و یا اینکه عدم حادثی است که به جهت ماه رمضان بودن ماه اول، در خصوص ماه دوم بوده است و الان هم ادامه دارد و زائل نشده است، پس یک طبیعه العدم در گذشته به طور مقطوع بوده است و تردید در زائل شدن آن داریم و استصحاب کلی عدم ماه رمضان در اینجا مانند استصحاب کلی وجود ماه رمضان در استصحاب قبلی جاری می شود، و پس از جریان با آن تعارض نموده و تساقط می کنند و لذا باز هم باید رفت به سراغ مقتضای علم اجمالی که بحثش گذشت.

ص: ۴۵۶

البته این بحث همـان طوری که قبلاً گفتیم بنابراین است که روایت را تمام نـدانیم و اما طبق روایت ــ که ما آن را پـذیرفتیم ــ انسـان بایـد تلاش نمایـد، و یک ماهی را که مظنون است و یا نسـبت به ماه های دیگر، احتمال ماه رمضان بودنش بیشتر است، انتخـاب نموده و آن را به رجـاء مـاه رمضان بودن روزه بگیرد. و اگر همه اطراف از نظر احتمال مساوی شدنـد، نوبت به تخییر می رسد.

عبارت مرحوم سید و تسامح آن:

در عبـارت مرحوم سـید در اینجا به نظر می رسـد که تسامحی رخ داده است که در طیّ ذکر و توضـیح عبارت، آن را ذکر می کنیم.

عبارت مرحوم سید در عروه: (۸ مسأله) «الاسیر و المحبوس اذا لم یتمکنا من تحصیل العلم بالشهر عملا بالظن»

در یکی از عروه هایی که با یکی دو تا حاشـیه چاپ شـده است، اشـتباها «عملاً بالظن» نوشـته اند که صـحیحش «عملا» از باب تثنیه است. «و مع عدمه تخیّرا فی کل سنه بین الشهور فیعینان شهرا له» یعنی برای صوم یک ماهی را تعیین کند و همان یک ماه کفـایت می کند و احتیاط هم لازم نیست «و یجب مراعاه المطابقه بین الشهرین فی سنتین بأن یکون بینهما احد عشر شهرا» یعنی اگر دو سال در حبس مانـد یا اسـیر بود، ماه رمضان در سال بعد را مطابق امسال قرار بدهد به اینکه پس از یازده ماه از رمضان قبلی را رمضان بعـدی قرار بدهـد. «ولو بان بعـد ذلک أن ما ظنّه او اختاره لم یکن رمضان فان تبیّن سـبقه کفاه» یعنی اگر بعـداً فهمیـد که روزه ای که گرفته بوده است بعـد از مـاه رمضـان و در غیر از ایام عیـد فطر و قربان روزه گرفته است، از ماه رمضان کفـایت می کنـد «لا۔نه حینئـذ یکون ما أتی به قضاء» چون آن روزه ها می شود قضاء ماه رمضانی که گذشـته بوده است «و ان تبیّن لحوقه و قـد مضـی، قضاه» یعنی اگر معلوم شـد که ماه رمضان بعـد از آن ایامی که روزه گرفته است بوده است، پس اگر گذشـته باشـد، بایـد قضـاء آن را بجـا بیاورد «و ان لم یمض أتی به» و اما اگر هنوز ماه رمضان نگذشـته است، پس بایـد آن را انجـام بدهـد. «و یجوز له فی صوره عـدم حصول الظن أن لا۔یصوم حتی یتیقن أنه کان سابقا فیأتی به قضاء» یعنی و در صورتی که ظن به ماه رمضان پیـدا نکنـد، جایز است که روزه را تأخیر بیانـدازد تا به زمانی که یقین به گذشـتن ماه رمضان بکنـد مثلاً یک سال بگذرد، آن وقت قضاء آن را بجا بیاورد.

ص: ۴۵۷

تسامحی که در عبارت واقع شده است این است که مرحوم سید در صدر این مسأله نسبت به سال دوم، حکم کسی را که ظن به ماه رمضان نداشته باشد، مانند کسی که ظن به ماه رمضان پیدا کرده است، لزوم مراعات مطابقت بین دو ماه رمضان واقع در دو سال اول و دوم دانسته است که عبارتش این بود «الاسیر و المحبوس اذا لم یتمکنا من تحصیل العلم بالشهر عملا بالظن و مع عدمه تخیّرا فی کل سنه بین الشهور، فیعینان شهراله و یجب مراعاه المطابقه بین الشهرین فی سنتین».

در حالی که اینکه ایشان این لزوم مراعات مطابقت را بعد از هر دو صورت آورده است و شامل صورت عدم ظن هم کرده است اولا فی نفسه درست نیست؛ چرا که این حرف در صورت ظن اشکالی ندارد؛ چون شارع ظن را در اینجا حجت قرار داده است و لذا ماه رمضان بعدی باید یازده ماه از آن ماه رمضان مظنون قبلی فاصله داده شود، تا اینکه تعبد به آن ظن رعایت بشود. ولی در غیر صورت ظن، دلیلی ندارد که چنین فاصله ای بین دو رمضان قبلی و بعدی رعایت بشود و دلیلی بر لزوم مراعات چنین مطابقتی در این صورت وجود ندارد.

و ثانیا خود ایشان در ذیل همین مسأله که عبارتش گذشت، حکمی بر خلاف آنچه که در صدر هست آورده است و آن عبارت این بود که «و یجوز له فی صوره عدم حصول الظن أن لا یصوم حتی یتیقن انه کان سابقا فیأتی به قضاء» یعنی جایز است که در صورت عدم ظن روزه را نگیرد تا زمانی که قطع به قضاء شدنش پیدا کند، آن وقت قضای آن را انجام بدهد. و این حکم منافات دارد با لزوم مراعات مطابقیت بین دو سال؛ برای اینکه مراعات مطابقت به خاطر این است که قطع به قضاء شدن پیدا نکند، در حالی که ایشان قطع به قضاء را در صورت عدم حصول ظن، جایز شمرده است.

ص: ۴۵۸

و لذا به نظر می رسد که مقصود ایشان همین حکمی است که در ذیل عبارت هست و از روی تسامح، عبارت صدر را به گونه ای آورده است که حکم آن شامل صورت عدم حصول ظن هم شده است و مناسب بود که این حکم به لزوم مراعات مطابقت را بعد از «و مع عدمه تخیّرا...» نمی آورد.

وجه اکتفاء به صومی که متأخر از ماه رمضان بوده است:

یک بحثی که در اینجا هست این است که در آن صورتی که معلوم شده است که صوم ماه رمضان قضاء شده است و روزه ای که گرفته شده است، بعد از ماه رمضان بوده است، با توجه به اینکه نیت قضاء در آن نشده است، به چه دلیل حکم به صحت و اکتفاء بکنیم؟ بله اگر کسی نیت قضاء کرده باشد، در آن اشکالی نیست، ولی مسأله این است که این شخص به قصد رجاء ماه رمضان روزه گرفته است و بعداً معلوم شده است که ماه رمضان نبوده است، چه وجهی برای صحت و قضاء محسوب شدن این روزه ها وجود دارد؟

مرحوم آقای حکیم گفته اند: اشکالی ندارد؛ چون این شخص روزه را به قصد رجاء ما فی الذمه آورده است پس قهراً اگر ما فی الذمه شخص، اداء بوده باشد، بر اداء منطبق است و اگر وقت گذشته باشد و قضاء بودن باشد، بر قضاء منطبق می شود، و اگر هیچ کدام از آنها نباشد ــ یعنی ماه رمضان پس از آن ایامی که روزه گرفته است بوده باشد ــ محکوم به بطلان می شود و بعدا باید قضاء ماه رمضان را بجا بیاورد.

ص: ۴۵۹

پس طبق قاعده این مسأله درست است. به علاوه اینکه در خود روایت حکم به این شده است و طبق آن هم کفایت می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیر و محبوس درباره اثبات رمضان ۸۹/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم اسیر و محبوس درباره اثبات ماه رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در ابتداء به توضیح تفاوت خطا در تطبیق و موارد تقیید، نسبت به حکم به صحت صوم اسیر در صورت انکشاف تأخر صوم او از ماه رمضان، می پردازند، سپس مسأله جواز تأخیر صوم توسط اسیر، در غیر صورت ظن به ماه رمضان، تا زمانی که یقین به قضا شدن آن بکند را مطرح می نمایند.

بررسی مقتضای قاعده در مورد حکم صوم اسیر، پس از انکشاف سابق بودن ماه رمضان:

در روایت حکم صور مختلفی را که پس از صوم ماه رمضان مظنون توسط اسیر، ممکن است که پیش بیاید، بیان فرموده است و فقط حکم صورتی را که ماه رمضان مطابق با همان ماهی که روزه گرفته است، باشد را نفرموده است، که این هم ظاهرا به وضوحش واگذار شده است؛ چرا که احتیاجی به توضیح ندارد، علاوه بر اینکه این فرض نادری است که تصادفا تمامی سی روزی که روزه گرفته است، کاملاـ منطبق بر ماه رمضان واقعی بوده باشد. و اما صوری که حکم آنها در روایت آمده است عبارتند از: ۱ـ ماه رمضان، بعد از ماهی که روزه گرفته است باشد، که در این صورت روزه ای که گرفته است به درد ماه رمضانی که هنوز نیامده بوده است نمی خورد و محکوم به بطلان است. حالا اگر چنانچه هنوز ماه رمضان نیامده باشد، باید آن را روزه بگیرد و اگر بعد از ماهی که روزه گرفته است، بوده است و از او قضاء شده باشد، در این صورت باید آن را قضاء نماید. ۲ـ ماه رمضان، قبل از ماهی که روزه گرفته است باشد، که در این صورت در روایت روزه ای را که پس از ماه رمضان بوده است، به جای روزه ماه رمضان پذیرفته است.

ص: ۴۶۰

حالاـ بحث در این است که اگر روایت را بپذیریم، اشکالی پیش نمی آید؛ چرا که شارع بالتعبد صوم این ایام را اگر چه به نیت اداء بوده است، به عنوان قضاء پذیرفته است و این هیچ اشکال عقلی ندارد.

و اما اگر کسی روایت را نپذیرد، باید ببینیم که مقتضای قواعد در این باره چیست؟

کلاـم مرحوم آقای حکیم در این باره: مرحوم آقای حکیم مقصودشان این است که به جهت اینکه شخص در این صورت به قصد قربت مطلقه آورده است؛ که اگر اداء بود، اداء باشد و اگر قضا بود، قضاء باشد، پس تخلف قصدی نشده است و مطابق قصد، واقع شده است؛ منتها اداء یا قضاء بودنش را نمی دانسته است، لذا به طور معیّن یکی از آنها را قصد نکرده است، پس

هیچ مشکلی ندارد. و می گوید: بله اگر نیت اداء را کرده باشد و کسی چنین اشکال بکند که اگر این روزه ای که به قصد اداء گرفته است، بخواهد که به جای روزه قضاء قرار بگیرد، بر خلاف آنچه که نیت کرده است می شود. جوابش این است که نیت اداء در اینجا از باب اشتباه و خطاء در تطبیق است نه به نحو تقیید، و لذا اشکالی ندارد.

توضیح فرق خطاء در تطبیق با قصد تقیید در نیت:

آقایان در خیلی از جاها این را می گویند که اگر نیت ناصحیح شخص از باب خطاء در تطبیق باشد، محکوم به صحت می شود و اما اگر به نحو تقیید باشد، باطل می شود.

کلام مرحوم صاحب عروه در مقصود از مورد تقیید و مورد خطاء در تطبیق: مرحوم صاحب عروه در جاهای متعدد از عروه تقیید را به دو نحو مختلف تفسیر کرده اند. تفسیر اولش: _ که خیلی ها خیال می کنند که تقیید همین است _ این است که اگر این قیدی را که شخص نیت کرده است واقعیت نداشت و شخص می دانست که چنین قیدی نیست، اقدام به عمل نمی کرد و چون خیال کرده است که آن قید تحقق دارد، اقدام به آن کرده است.

اشکال: به نظر ما این تفسیر درست نیست و یک صورت دیگری هم هست که آن هم از موارد تقیید است، اگر چه تفسیر مذکور در آن رعایت نشده است و آن این است که، اگر چه محرک شخص منحصر به آن قید و خصوصیت نیست و اگر آن قید نبود، باز هم علت و خصوصیت دیگری موجود می شد که او را تحریک نماید، ولی آن خصوصیت اولی است که او را تحریک نموده است، مثلاً اگر گفته شود که حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف به مسجد امام تشریف آورده اند، این خصوصیت محرک انسان برای حضور در مسجد برای زیارت حضرت می شود. و اما اگر بعد از رفتن به مسجد متوجه بشود که یکی از نوّاب و مربوطین حضرت تشریف آورده است، در اینجا اگر چه چنانچه می فهمید که خود حضرت تشریف نمی آورد، بلکه یکی از نواب حضرت تشریف می آورد، یک صورت ذهنیه دیگری برایش حاصل می شد و باز هم برای دیدار نائب حرکت می کرد، ولی چون این حرکتی که از او واقع شده است، محرک آن یک صورت و فرض خاصی بوده است، نه اینکه جامع او را حرکت داده باشد، و آن فرضی که محرک شخص است، در خارج واقع نشده است، این تقیید است و تخلف قصد از مقصود است. نه اینکه از باب خطای در تطبیق باشد؛ که شخص به مقصودش رسیده باشد منتها فقط یک معلومش اشتباه شده باشد، مثل اینکه می خواهم به دیدن فلان شخص بروم که عقیده ام این است که هفتاد ساله است، و بعد که رسیدم معلوم می شود که هفتاد و پنج سال دارد و یا شصت و پنج سال دارد؛ که این تخلفی که نسبت به علم انسان پیش می آید، موجب تخلف قصد او از مقصودش که دیدار آن شخص بود، نمی شود؛ در چنین صورتی که آن معلوم شخص هیچ دخالتی در حرکتش نداشته است، تخلف قصد نیست بلکه تخلف علم است، پس خطای قصد نمی شود، خطای علم می شود.

ص: ۴۶۲

و مرحوم سید در مقابل تفسیری که برای تقیید نمود، خطای در تطبیق را چنین تفسیر می کند که: خطای در تطبیق عبارت از این است که تخلف قصد به هیچ معنا نشده باشد و فقط تخلف در علم شده باشد؛ یعنی تخلف در علمی شده باشد که آن علم مقارن با قصد او بوده است ولی هیچ دخالتی در حرکت شخص به سمت آن مقصود نداشته است.

تفسیر دوم تقیید توسط صاحب عروه(ره): این است که تقیید عبارت از این است که محرک شخص یک قید و خصوصیتی باشد، که ولو اگر آن خصوصیت نبود، یک خصوصیت دیگری بود که محرک او می شد، اما فعلاـ آن خصوصیت اولی محرک او بوده است و آن خصوصیت واقعیت پیدا نکرده است. و لذا محکوم به بطلان می شود.

تطبیق مقتضای قاعده بر مورد بحث:

ممکن است گفته شود که مورد بحث ما از قبیل تقیید می شود؛ و بلکه در خیلی از مواقع مسأله قضاء و اداء از قبیل تقیید است، حتی به معنای اول تقیید که اگر آن خصوصیت نبود، صورت ذهنیه و خصوصیت دیگری وجود نداشت که او را تحریک بکند مثلاـ شخص به خیال اینکه آخر وقت است و برای پرهیز از قضاء شدن آن، با سرعت می رود وضوء گرفته و نماز را بدون خصوصیات مستحبه بجا می آورد. در حالی که اگر بداند که نمازش در واقع قضاء شده است و وقت نماز قضاء موسع است، دیگر هیچ داعی نداشت که بدین گونه نماز را در این زمان انجام بدهد و آن را به وقت دیگری می گذاشت.

و گاهی هم ممکن است که فکر می کند که وقت است و به حساب «اذا زالت الشمس دخل الوقتان» نماز را انجام می دهد ولی اگر هم می فهمید که در واقع وقت گذشته است باز هم نماز را به عنوان قضاء می خواند. این دو صورت وجود دارد.

ص: ۴۶۳

و همین طور در مورد بحث که شخص در زندان است و روزه گرفتن در آن با سختی هایی همراه است و خیلی از مواقع این طور است که اگر بداند که روزه اش قضاء شده است، قضاء آن را می گذارد برای زمانی که از زندان آزاد بشود. و اما اینکه الان روزه را می گیرد برای این است که می خواهد روزه ادائی را انجام بدهد، و الا داعی برای انجام آن نداشت. پس مورد بحث ما در خیلی از مواقع از قبیل تقیید می شود.

ولی ظاهراً یک خلطی در اینجا شده است؛ برای اینکه این حرف درست است که اگر می فهمید که الان قضاء شده است، داعی نداشت که در زندان روزه قضاء بگیرد و آن را برای بعد می گذاشت، اما ممکن است در اینجا گفته شود که با توجه به اینکه این شخص به احتمال اینکه الان ماه رمضان است روزه را می گیرد و به احتمال ماه رمضان نبودنش هم توجه دارد، پس محرک برای روزه در هر دو جهتش دارد؛ یعنی می گوید: روزه را می گیریم، اگر ماه رمضان شد که اداء است و اما اگر ماه رمضان نشد، قضاء بشود. بله اگر می دانست که ماه رمضان نیست، روزه نمی گرفت، ولی حالا که احتمال ماه رمضان بودن را می دهد و به قصد قربت روزه می گیرد، به این جهت هم توجه دارد که اگر ماه رمضان نبود، قضاء حساب بشود و همین کافی است که صحیح بشود. پس بالاخره شخص در این صورت طبعا قصد قربتی می کند که با هر دوی از اداء و قضاء بسازد و می شود گفت که متعارف در این گونه موارد همین طور است.

ص: ۴۶۴

حکم صورت قصد رجاء اداء بدون توجه داشتن به قضاء:

گفتیم که اگر چنانچه قصد رجاء جامع از اداء و قضاء را داشته باشد، مشکلی ندارد؛ هم روایت و هم قواعد، حکم به صحت آن می کنند و متعارف موارد هم همین است. منتها به طوری که در بحث از نیت یوم الشک ماه رمضان گفتیم؛ در نیت جامع، گاهی تردید در نیت است؛ یعنی انشائی که می کند به نحو تردید است؛ می گوید: اگر ماه رمضان شد واجب، و اگر ماه رمضان نشد مستحب باشد. و گاهی تردید در منوی است؛ یعنی قصد می کند روزه فردا را ولی نمی داند که آیا واجب است یا مستحب است؛ منویش مردد بین استحباب و وجوب است و در این قسم، تردیدی در نیت و انشاء ندارد. می گوید فردا را روزه می گیرم، منتها در دلش تردید دارد که روزه مستحب است یا واجب است. ما تردید در نیت و تردید در منوی هر دو را صحیح می دانیم، مرحوم آقای حکیم هم نظرش همین است. ولی مرحوم سید تردید در نیت را باطل می داند که بحثش در بحث مذکور گذشت. حالا در ما نحن فیه هم شخص زندانی ممکن است به یکی از دو نحو تردید در نیت و یا تردید در منوی صوم را قصد بکند و در هر دو صورت محکوم به صحت است. و اما اگر شخصی فقط به رجاء اداء بودن روزه را به جا بیاورد؛ یعنی اصلاً توجهی به اینکه بعداً چه وظیفه ای دارد؟ آیا قضائی به عهده او می آید یا نمی آید؟ ندارد می خواهیم ببینیم که آیا مقتضای روایت و قواعد در مورد صحت صوم او چیست؟

ظاهر اطلاق روایت این است که وقتی که این شخص یک ماهی را برای روزه انتخاب نمود، محکوم به صحت است. پس اگر طبق قاعده این صورت را صحیح ندانیم، باید بگوییم که شارع تفضلا این را قبول کرده است، مثل اینکه شارع صوم کسی را که از روی فراموشی مقدار زیادی غذا خورده است محکوم به صحت نموده است.

به نظر طبق قاعده هم این صورت محکوم به صحت است؛ برای اینکه اداء و قضاء بودن از عناوین قصدیه نیستند که تحقق آنها نیاز به قصد داشته باشد، بلکه اگر در داخل وقت انجام بشود، اداء واقع می شود و اگر در خارج از وقت واقع بشود، قضاء واقع می شود، بله به جهت عبارت بودن، باید قصد قربت باشد و همین طور قصد روزه ماه رمضان بودن هم باید باشد تا اینکه روزه های دیگر از قبیل نذری، کفاره و مستحبی خارج بشوند. بله اگر از عناوین قصدیه بودند مشکل می شد، مانند تعظیم؛ که اگر کسی در تعظیم کردن قصد تکریم کسی را نکرده باشد، چنین موضوعی واقع نمی شود، مثل اینکه اگر خم شده باشد تا پایش را بخاراند. پس همین که شخص به قصد قربت نماز را در خارج از وقت به جا آورده باشد، حتی اگر هیچ توجهی هم به قضاء نداشته باشد و نماز را به نیت اداء خوانده باشد؛ چون اداء و قضاء از عناوین قصدی نیستند، خود به خود، قضاء واقع شده و مسقط امر قضایی می شود.

(پاسخ به سؤال) سابقا گفتیم که مرحوم آقای داماد می گفت: فقط حسن فعلی و فاعلی باشد، کفایت می کند و حتی اگر در مثل اداء و قضاء، به نحو تقیید یکی را به جای دیگری قصد کرده باشد مشکلی ندارد، بله یک اختلافی با مرحوم آقای داماد داشتیم و آن این بود که در مثل «اکرم العالم»، اگر امرش تعبدی باشد، ایشان می گفتند که نیازی نیست که عنوان عالم بودن را هم قصد بکند و همین که مثلا زید عالم را به حساب اینکه هاشمی است به قصد قربت احترام کند و یا او را به جهت اینکه پیرمرد است احترام نماید، کفایت می کند. ولی نظر ما این بود که برای تحقق امتثال امر تعبدی «اکرم العالم» حتما باید عنوان عالمیت و اینکه به جهت عالم بودن قصد تقرب نموده است، تحقق داشته باشد؛ یعنی عنوانی که در دستور تعبدی اخذ شده است «ما به القوام» تعبدیت است.

بررسی جواز تأخیر صوم در غیر صورت ظن به ماه رمضان، تا یقین به قضاء شدن آن:

مرحوم سید می گوید: کسی که ظن به ماه رمضان بودن یکی از ماه ها نداشته باشد، می تواند روزه را به قدری تأخیر بیاندازد که قطع به قضا ء شدن آن پیدا کند؛ به اینکه یک سال روزه را نگیرد؛ چرا که پس از یک سال، یقین پیدا می کند که روزه امسالش قضاء شده است.

کلام مرحوم آقای حکیم در وجه حکم مذکور:

مرحوم آقای حکیم گفته است که شاید وجه جواز تأخیر در صورت عدم ظن، تا زمان قطع به قضاء شدن روزه، یکی از دو مبنای زیر باشند:

وجه اول: این است که به این مطلب قائل باشیم که علم اجمالی در امور تدریجی الزام آور نیست. بعد خود ایشان می گویند: این مبنا، مبنای درستی نیست و غیر ظاهر است.

توضیح وجه مذکور: تدریج یا در خود تکلیف است و یا در متعلق تکلیف است؛ اگر در متعلق تکلیف باشد، مانند اینکه نماز به چهار طرف را تدریجا انجام می دهند و به طور دفعی نمی شود که به چهار طرف نماز خواند. چنین تدریجی اشکالی در منجز بودن علم اجمالی متعلق به آن نیست.

و اما اگر تدریج در خود تکلیف باشد؛ که نمی دانم که آیا امروز تکلیف دارم یا فردا تکلیف دارم؟ در این نوع از تدریج اختلاف هست و بعضی هم به آن قائل شده اند. پس مورد بحث این است که آیا علم اجمالی به یک تکلیف مردد بین ازمنه مختلف، منجز است و لزوم مراعات دارد یا نه؟

راه های قول به عدم منجزیت علم اجمالی به تکلیف تدریجی:

از یکی از دو راه می شود، قول به عدم لزوم مراعات علم اجمالی را در این صورت مطرح نمود که عبارتند از:

راه اول: مبنایی است که اخیرا هم آن را مطرح کردیم(۱) و آن مبنایی است که مرحوم آقای داماد در دلیل منجز بودن علم اجمالی دارند؛ چرا که ایشان علم اجمالی را از باب قواعد و احکام عقلیه منجز و لازم المراعاه نمی داند، بلکه از روایات خاصه ای که در موارد مختلف وارد شده است، بعد از الغاء خصوصیت، لزوم مراعات علم اجمالی را استفاده می کند مثل «یهریقهما و یتیمم» و «یرمیهما الی الکلاب» و حکم به نماز در چند لباس مشتبه به نجس و مثل حکم به نماز به چهار طرف در قبله مشتبه. و به هر حال، طبق این مبنا، ما گفتیم که در الغاء خصوصیت و اصطیاد قاعده باید در دایره قاعده از حیث توسعه و تضییق تابع قدر متیقن از مدلول روایات بود. و با توجه به اینکه در تمامی این روایات و مواردی که از آنها اصطیاد چنین قاعده کلی شده است، در هیچ کدامشان مسأله تدریج در تکلیف وجود ندارد، پس حکم به منجز بودن علم اجمالی، در موردی که تدریج در تکلیف باشد، بر طبق این مبنا، ثابت نمی شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیری که ظن به ماه رمضان ندارد ۸۹/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

(موضوع: حکم اسیری که ظن به ماه رمضان ندارد)

در این جلسه حضرت استاد ــ مدظله ــ راه های قول به جواز تاخیر صوم تا قطع به قضا ء شدن آن، برای اسیری که ظن به ماه رمضان بودن یکی از ماه ها ندارد، را مورد بررسی قرار داده و آنها را رد می کند.

۱- (۱) ــ در درس ۴۳۲ گذشت.

وجوه جواز تاخیر صوم تا قطع به قضاء توسط اسیر غیر ظان:

گفتیم که مرحوم صاحب عروه حکم به جواز تاخیر صوم تا قطع به قضاء شدن آن، برای اسیر و مانند او کرده است، البته در صورتی که ظن به ماه رمضان بودن یکی از ماه های اطراف شبهه نداشته باشد. برای این حکم وجوهی ممکن است مورد استدلال باشند که عبارتند از:

وجه اول: اتخاذ مبنای مرحوم آقای داماد در منجز بودن علم اجمالی:

توضیح: مرحوم آقای داماد معتقد بود که به حسب ظاهر برخی از روایات، علم تفصیلی در تنجز احکام واقعیه دخالت دارد و

علم اجمالی کفایت نمی کند مانند روایت «کل شی حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه» که یعنی حرام را اگر بعینه و معیناً تشخیص دادید، آن وقت حلیت به کنار رفته و حرمت جای آن را می گیرد؛ ظاهر این روایت این است که علم تفصیلی در تنجیز دخالت دارد و اشکال عقلی هم در این مسأله وجود ندارد. و جمع بین این روایت و ادله احکام اولیه همان جمعی است که بین شبهه بدوی و احکام واقعیه می شود؛ مثل اینکه احکام واقعیه را حمل بر شأنی بودن می کنند؛ یعنی هر جمعی بین حکم واقعی و حکم ظاهری بکنیم، نسبت به مورد علم اجمالی هم همان جمع را می گوییم مثل اینکه حکم واقعی در این صورت فعلیت ندارد و حکم ظاهری حلیت فعلیت دارد.

منتها مرحوم آقای داماد می گفت: از روایات کثیره ای که در موارد علم اجمالی وارد شده است، با الغاء خصوصیت از موارد آن روایات، استفاده می کنیم که علم اجمالی هم در منجز بودن، ملحق به علم تفصیلی شده است. و ما گفتیم که اگر کسی به این مبنا استناد نماید با توجه به اینکه از طریق الغاء خصوصیت از موارد خاص آمده در روایات اصطیاد قاعده شده است، پس محدوده قاعده اصطیاد شده باید به اندازه قدر متیقن آمده در روایات باشد و لذا اگر شبهه غیر محصور باشد یا اینکه حکم تدریجی باشد و خطاب واحدی نباشد یا اینکه اگر جنس حکم معلوم باشد و نوع حکم مورد تردید باشد و همین طور سایر مواردی را که مورد اختلاف در بین آقایان است، در اینگونه از موارد الغاء خصوصیت و احراز شمول قاعده اصطیادی نسبت به آنها و اینکه در آنجاها هم علم اجمالی در حکم علم تفصیلی باشد، مشکل است، پس قهراً اینگونه از موارد مشمول همان «حتی تعرف الحرام منه بعینه» باقی می مانند.

و نحوه جمع بین این روایات با روایت «کل شـی حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه»، مانند جمع بین روایت صـحیحه محمد بن مسـلم و روایـاتی است که مفطراتی ــ به ظـاهر ــ غیر از موارد چهارگـانه ای که در صـحیحه محمـد بن مسـلم بود، را نـام می برنـد؛ و ما در آنجا می گفتیم که جمع بین «لایضـرّ الصائم ماصـنع اذا اجتنب اربع خصال...» با آن روایات به این است که هر کـدام از آنهـا ملحق می شود به یکی از این چهار عمل، مثل الحاق اسـتمناع به جماع و... در اینجا هم می توان گفت که وقتی که دو انـاء نجس باشـد یـا دو گوشت مردد بین میته باشـد، اینها از ملحقات به علم تفصـیلی است یعنی «حتی تعرف الحرام منه بعینه» در این مـوارد هم صـادق است، به اینکه کـأنه این دوتـا انـاء که یکی از آنهـا نجس است را می تـوانیم چنین بگوییم که حرام همین است که در اینجا است.

خلاـصه: بنـابراین مبنا با توجه به اینکه در مواردی که حکم تـدریجی باشـد، از این روایات نمی توان منجزیت علم اجمالی در این صورت را اسـتفاده نمود. پس در مورد بحث هم که حکم به نحو تدریجی است؛ چون مشـخص نیست که امروز و این ماه حکم هست یـا مـاه دیگر حکم هست و... بنابراین علم اجمالی در این صورت مؤثر نبوده و مخالفت با آن و تأخیر صوم تا قطع به قضاء شدن آن جایز خواهد بود.

وجه دوم: عدم منجزیت علم اجمالی در موارد حکم تدریجی، حتی بنابر حکم عقل به منجزیت علم اجمالی:

توضـیح: حتی بنابر اینکه منجزیت علم اجمالی به حسب قواعد اولیه و مقتضای حکم عقل باشد، ممکن است گفته شود که در جایی که حکم تدریجی باشد علم اجمالی منجزیتی ندارد. و روشن شدن این مطلب متوقف است بر بیان اختلافی است که بین مرحوم شـیخ در یک طرف و مرحوم آخونـد و صاحب فصول در طرف دیگر واقع شـده است و آن این است که در جایی که مانند واجب مشـروط، حکم چیزی مؤخر باشد ــ نه اینکه حکم باشد ولی امتثال مؤخر باشد ــ اگر انسان در چنین موردی علم داشـته باشد که شـرط آن حکم در زمان خودش حاصل خواهد شد، آیا بر او لازم است که مقدمات آن را فراهم کند یا خیر؟ مرحوم شیخ قائل به لزوم تهیه مقدمات است و در مقابل او مرحوم آخوند و صاحب فصول منکر لزوم آن هستند.

استدلال مرحوم شیخ این است که جمله شرطیه ای که مشتمل بر بیان حکم مشروط است یا مانند «ان جاءک زید فاکرمه» است که مشتمل بر هیئت امر است و یا به صورت «ان جاءک زید یجب اکرامه» است که هیئت امر ندارد. اگر از قسم اول باشد، ولو ظاهرش این است که وجوب بعد از مجیئ زید حاصل می شود، ولی در این جمله چون وجوب را با هیئت آورده است نه با ماده وجب و مانند آن، و هیئت قابل تعلیق نیست، پس ما باید واجب را معلق نموده و این طور بگوییم که وجوبی که با هیئت انشاء شده است، الان موجود است. و وقتی یک چیزی وجوبش فعلی باشد و واجبش استقبالی باشد، به حکم عقل رعایت مقدماتش لازم است. و اما اگر از قسم دوم باشد؛ که به حسب انشاء، وجوب متأخر می باشد مانند «ان جاءک زید یجب علیک اکرامه» که با جمله _ که مستقل است _ حکم را بیان کرده است. در این صورت می گوید: _ البته این را در بحث اصولش ندارد، من از جای دیگری آن را استفاده کرده ام _ اگر چه مُنشأ و حکم در این صورت متأخر است، ولی ملاک وجوب امتثال الان هست و ملاک وجوب امتثال عبارت از اراده مولی است؛ بلااشکال مولی در همان موقع که دستور را می دهد، اراده را دارد؛ وقتی می گوید «ان جاءک زید یجب اکرامه» در همان موقع که می گوید اراده اش به این تعلق گرفته است که زید در ظرف آمدنش اکرام بشود، پس فرقی نمی کند که مُنشأ الان باشد یا اینکه بعداً تحقق پیدا بکند و این دو صورت متحد الحکم هستند؛ چون در هر دو صورت مولی الان نسبت به امر متأخر اراده دارد، پس ما باید این را امتثال بکنیم؛ چرا که معیار عبارت از اراده مولی است و در هر دو صورت مولی این اراده را دارد.

ص: ۴۷۱

و بنابراین مبنا در موارد حکم تـدریجی هم علم اجمالی منجز می شود؛ چرا که در وقت جعل حکم مولی اراده امتثال آن امر را داشـته است ولو اینکه حکم مُنشأش تـدریجی بوده باشد. و در مورد ما نحن فیه هم، اگر چه حکم به صوم به جهت عدم احراز مـاه رمضان معلوم نیست که چه زمانی متوجه این شـخص می شود، ولی در ظرف جعل حکم، اراده مولی به امتثال تعلق گرفته است، و لازم است که شخص با ارده مولی موافقت نماید پس تاخیر روزه تا زمان قطع به قضاء شدن جایز نمی شود.

امـا مرحوم آخونـد می گویـد: ملازمه ای بین انشاء حکم و اراده وجود نـدارد، تا اینکه وقتی که مولی حکم را انشاء می کنـد، اراده هم در همان موقع داشـته باشـد؛ ممکن است که اراده هم ماننـد حکم به نحو متأخر و بعـد از تحقق آن شـرط تحقق پیـدا بکنـد؛ چرا که اراده عبارت از صـرف شوق به یک چیز نیست؛ اراده این است که مولی در صـدد تحصـیل واقع باشد به طوری که مقـدماتش را لازم المراعاه کرده باشـد؛ تا ما مقـدمات را مراعات نماییم. و در خیلی از موارد این طور است که انشاء حکم شده است، ولی به هیچ نحوی اراده ای در کار نیست تا اینکه رعایت مقدمات آن لازم باشد ـ حالا من از باب مثال می گویم ـ مثلاً اگر مولی به یک پسـر مراهق بگوید که وقتی که شما مکلف شدید موظف هستید که نماز بخوانید، روزه بگیرید و... و روشن است که این واجب، واجب مشـروط است؛ که وجوبش بعـداً می آیـد. آیـا در اینجـا می توانیـد بگوییـد که اراده مولی نسبت به این پسر غیرمکلف الان وجود دارد و بر او لازم است که مقدمات نماز خواندن و روزه گرفتن را فراهم نماید؛ چرا که یقین دارد که بعداً بالغ خواهد شد؟! خود شما می گویید که در این صورت رعایت مقدمات بر او لازم نیست؛ چون هنوز اراده باعثه در کار نیست؛ شوق هم اگر باشد ولی اراده باعثه وجود ندارد.

ص: ۴۷۲

و لـذا مرحوم آخوند این را که در ظرف انشاء حکم، اراده باشد به طور کلی منکر است و لذا می گوید در واجبم مشـروط که مُنشأ متأخر است و دلیلی بر وجود اراده باعثه در زمان انشاء نـداریم، لزومی نـدارد که انسان مقدماتش را فراهم نماید و در این مطلب با مرحوم صاحب فصول موافق است.

و بنابراین مبنا، بایـد بگوییم که چون در موارد حکم تـدریجی، حکم بعـداً تحقق پیـدا می کند و الان امر و خطاب و تکلیف و اراده ای در کار نیست، پس علم اجمالی به حکم تدریجی منجز نخواهد بود و لذا در ما نحن فیه شخص می تواند روزه اش را که تحقق حکم آن را نمی داند به قدری تأخیر بیاندازد که قطع به قضاء آن پیدا نماید.

مختار ما در اینجا این است که اگر چه تفاوتی ما بین مانند «ان جاءک زید فاکرمه» و مثل «ان جاءک زید یجب علیک اکرامه» قائل نیستیم و حکم را در هر دو صورت به حسب ظاهر از عبارت، مُنشأ به نحو متأخر می دانیم، مانند «اذا طلعت الشمس فالنهار موجود» که یعنی تالی به دنبال مقـدم می آیـد و اینکه تالی قبل از مقـدم باشد خلاف ظاهر است، پس این حرف که حکم که در عبارات مـذکور به صورت متأخر از موضوع مـذکور در مقدم آمده است، الان موجود است و مقدم آن به صورت متأخر از آن خواهد آمد، حرف خلاف ظاهری است، لذا در این جهت با کلام شیخ مخالفیم.

ولی عقیـده امـان این است که در این جهت که ایشان می گوینـد که اراده باعثه در این طور موارد هست، حق با ایشان است و بلکه به عقیده ما حتی اگر دستور مولی و اراده مولی هم نباشد، در برخی از موارد؛ که در صورت عدم مراعات مقدمات، لازم می آید که مطلوب مولی در وقت خودش از بین برود، عقل حکم می کند که الان با اینکه اراده ای از مولی نیست، انسان باید برخی از مقـدمات را فراهم نماید. مثلا عبد به جهت اینکه تحصـیل کرده و دکتر است می داند که بعد از چند ماه سـرمایی در راه است و الان بایـد مقـدماتی را فراهم نماید و الا جان مولی در خطر خواهد بود، اگر چه مولی الان متوجه این مطلب نیست، ولی اگر متوجه می شد، دستور می داد که آن مقدمات را فراهم نماید. در این صورت اگر عبد آن مقدمات را فراهم ننماید به حکم عقل مورد مؤاخـذه است و عقل حکم می کند که در چنین موردی باید مقدمات لازم را فراهم نماید و اگر چنانچه عبد، عذر بیاورد که شما دستور نداده بودی، این عذر او مقبول نخواهد بود.

پس در خود «ان جاءك زيد فاكرمه» حتی اگر اراده فعلی مولی هم وجود نداشته باشد، اگر چنانچه شخص بداند که فردا زید می آید و اکرام او مقدماتی دارد که امروز باید تهیه نماید، عقل می گوید که بر او لازم است که آن مقدمات را تهیه نماید و این عذر که حکمی فعلاـ نبود و حتی اراده باعثه هم نبود، مورد قبول واقع نمی شود. و بلکه حتی اگر مولی امری هم نکرده باشد و عبد بداند که فردا زید خواهد آمد که اکرام او مطلوب مولی است باز هم عقل حکم می کند که باید مقدماتی را که فردا نمی تواند تهیه نماید، امروز فراهم ببیند.

و لذا به عقیده ما در واجب مشروط که شرط حکم انشاءاً مؤخر است و قهراً حکم هم مؤخر است و حتی در بعضی از مواردی که اراده هم متأخر است، ولی وظیفه عقلیه شخص عبارت از این است که باید مقدمات آن را قبلاً فراهم نموده و بجا بیاورد.

خلاـصه: بر اساس مختاری که در بحث فوق ذکر کردیم، اینکه شخص بخواهد که صوم خود را به قدری تاخیر بیاندازد که قطع به قضاء شدن صوم ماه رمضان پیدا کند، کار درستی نیست و به حکم عقل جایز نیست که به نحوی عمل نماید که علم به مخالفت پیدا کند.

وجه سوم: بنابر قول به تخییر واقعی در اطراف معلوم بالاجمال در صورت اضطرار به واحد لابعینه:

توضیح: در بحث اضطرار به یکی از اطراف علم اجمالی: یک نحوش این است که اضطرار به واحد معین پیدا می شود مثلاً به اناء دست راستی مضطر شده است، در این صورت مرحوم شیخ و مرحوم آخوند و همه می گویند که علم اجمالی در این صورت دیگر منجز نیست؛ برای اینکه اگر نجاست واقعیه در اناء دست راست باشد، به حکم اضطرار، آن حکم واقعی رفع می شود و اما نسبت به ظرف دست چپ هم چون وجود نجاست در آن مشکوک می شود اصل برائت حکم به عدم لزوم رعایت آن می کند، پس مخالفت قطعیه علم اجمالی در این صورت جایز می شود.

ص: ۴۷۴

و اما نحوه دوم آن، این است که اضطرار به واحد لابعینه بشود؛ یعنی شخص مضطر به یکی غیر معین از دو اناء سمت راستی و سمت چپی شده است، در این صورت در اینکه می تواند یکی از آنها را مرتکب بشود تا رفع اضطرار بشود، حرفی نیست و اما بحث در این است که آیا در این صورت هم مخالفت قطعیه علم اجمالی جایز است؛ و شخص می تواند اناء دیگر را هم مصرف نماید؟ یا اینکه چنین حقی را ندارد و از ابتداء مخیّر است بین اینکه یکی از آنها را ارتکاب نموده و از دیگری اجتناب نماید؛ یعنی باید تبعیض در احتیاط بکند، مرحوم شیخ قائل به تبعیض در احتیاط و مرحوم آخوند قائل به جواز مخالفت قطعیه است.

مرحوم آخوند می گوید: همان طوری که ادله اضطرار، نسبت به معین، مجوز ارتکاب معین می شود، در اضطرار به واحد لابعینه هم شخص مخیر می شود که هر کدام از آنها را که بخواهد مرتکب بشود؛ و همین طوری که اضطرار به واحد معین، مانع از قطع به فعلیت حکم می شود؛ و حکم واقعی برای انسان یقینی نمی شود و لذا اصل برائت نسبت به اناء دیگر جاری می شود. مخیر بودن ما هم به اینکه هر کدام را خواستیم مرتکب بشویم وقتی که به حکم واقعی مخیر شدیم در ارتکاب یکی از آنها، دیگر قطع به حکم واقعی نجاست از بین می رود و قهراً مخالفتش هم مشکلی نخواهد داشت.

ولی همان طوری که مرحوم آقای خویی هم می گویند، حق با مرحوم شیخ است؛ چرا که همان طوری که مرحوم آقای خویی می گویند: در بین اضطرار به واحد معین با اضطرار به واحد لابعینه تفاوت وجود دارد و آن این است که در اضطرار به واحد معین، وجود حکم واقعی مشکوک می شود؛ چون در فرض علم به تنجس یکی از دو اناء، اگر ظرفی که شخص به ارتکاب آن مضطر شده است، متنجس باشد، دیگر حکم واقعی به جهت اضطرار از بین می رود، و اما اگر ظرف دیگر متنجس باشد، در این صورت اگر چه حکم واقعی در کار هست، ولی برای ما مشکوک است. و اما در مسأله اضطرار به غیر معین، حکم واقعی قطعا وجود دارد؛ برای اینکه مثلاً اگر دو تا اناء باشد که دست راستی یقینا نجس است و دست چپی یقینا پاک است، و شخص مضطر شده است که برای رفع خطر مرگ یکی از آنها را بیاشامد، آیا ادله اضطرار به شخص اجازه می دهد که اناء دست راستی را که نجس است بیاشامد؟ جواب شما این است که خیر ادله اضطرار در اینجا چنین اجازه ای نمی خواهد و شخصی که می تواند با غیر نجس خود را از اضطرار خارج بکند، ادله اضطرار شامل او نمی شود.

در موردی هم که ما مضطر به یکی از دو اناء هستیم و نمی دانیم که کدام نجس است، درست است که انسان می تواند که یکی از اینها را بنوشد، اما این تخییر به حسب حکم واقعی نیست، چرا که ادله حکم واقعی می گوید شما از آن _ مثلاً_ _ دست چپی که در واقع نجس است، اجتناب نمایید، منتها من چون حکم واقعی را نمی دانم، به حسب حکم ظاهری، تخییر پیدا می شود، نه اینکه تخییر حکم واقعی بشود. بله تخییر به عنوان حکم واقعی با تعیین حکم واقعی منافات دارد و قهراً حکم واقعی در این صورت به طور یقین مرتفع می شود. ولی تخییر به عنوان حکم ظاهری، حکم واقعی را از بین نمی برد. پس حکم واقعی در جای خودش ثابت است، منتها من نمی توانم آن را موافقت قطعی نمایم. و طبق حکم عقل، وظیفه انسان در جایی که قدرت بر موافقت یقینی نداشته باشد، موافقت ظنی است و اگر ظنی نشد، شکی و همین طور تا سلسله مراتب. و اما مخالفت قطعی را نمی تواند مرتکب بشود.

مرحوم آخوند در مورد اضطرار به واحد لا-بعینه، تخییر را تخییر واقعی گرفته است و لذا گفته است که بنابراین، دیگر حکم واقعی به طور قطع در بین نیست و به همین جهت دیگر، احتیاجی هم به ادله برائت، برای نفی آن نداریم. اما حق در مسأله این است که در اینجا تخییر ظاهری است و وقتی که تخییر ظاهری شد، باید برای نفی حکم واقعی، به ادله برائت اخذ نمود و ادله برائت در جایی که قطع به حکم واقعی باشد و موافقت قطعی آن ممکن نباشد، جاری نمی شود. و لذا باید احتیاط نمود.

ص: ۴۷۶

خلاصه: حکم به جواز تاخیر صوم رمضان در مورد بحث، تا قطع به قضاء شدن آن، مطابق با مبنای مرحوم آخوند در موارد اضطرار که قائل به تخییر واقعی است، قابل قبول است. و اما طبق مبنای شیخ ـ و هو الحق ـ این حرف درست نیست. و بلکه یک اشکال دیگری هم هست که حتی طبق مبنای مرحوم آخوند هم این حکم در اینجا صحیح نیست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیر در صورت عدم ظن به ماه رمضان ۸۹/۱۲/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

(موضوع: حکم اسیر در صورت عدم ظن به ماه رمضان)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ به ادامه بحث و بررسی وجوه محتمل در حکم مرحوم سید در عروه به جواز تاخیر صوم، توسط اسیر غیر ظانّ به ماه رمضان، تا زمان قطع به قضاء، می پردازند.

توضیح بیشتر وجه سوم (اضطرار به واحد لابعینه):

اشکال مرحوم آقای خویی را بر مرحوم آخوند، در جهت تقویت مختار شیخ در باب اضطرار به واحد غیر معین، نقل کردیم، ولی یک توضیح بیشتری را که نگفته اند و ممکن است که از آن غفلت بشود، در اینجا اضافه می کنیم و آن این است که در اضطرار به جامعی که منشأ تخییر بین احد الفردین می شود، دو نوع تخییر، وجود دارد:

۱ـ تخییر واقعی: این تخییر در صورتی هست که شخصی دو ظرف دارد که هر دوی آنها دارای آب متنجس هستند و آن شخص به جهت وقوع در خطر ناشی از تشنگی، ناچار به نوشیدن از آنها است، و در این صورت منشأ تخییر او در نوشیدن یکی از آنها، جهل نیست، و لذا تخییر او ظاهری نیست، بلکه واقعی است. و قانون اهم و مهم در اینجا اقتضاء می کند که از حرمت شرب متنجس رفع ید بشود و لذا واقعاً مخیر است در نوشیدن یکی از آنها. البته در این صورت هم باید به مقداری که اضطرار دارد اکتفاء نماید و لذا اگر استفاده یک ظرف کفایت بکند، باید از ظرف دوم اجتناب نماید.

ص: ۴۷۷

۲ـ تخییر ظاهری: که این تخییر در صورتی است که فقط یکی از دو اناء، آبش متنجس است و با توجه به اینکه فقط به یکی از آنها اضطرار دارد، حکم واقعی حرمت اجتناب نسبت به ظرف دیگری وجود دارد و لذا اگر می دانست باید از آن اجتناب می کرد و اضطرار خود را با آبی که پاک است رفع می کرد، ولی چون جهل دارد که کدام یک از دو ظرف، آبش پاک است، یک تخییر ظاهری برای او پیدا می شود، که این تخییر ظاهری، منافاتی با این حکم واقعی که اگر می دانست، باید اضطرار خود را با آب پاک رفع می نمود و از آب متنجس اجتناب می کرد، ندارد. و چون آب پاک را نمی شناسد و جاهل است، حکم عقل این است که سلسله مراتب را در امتثال باید رعایت کند؛ وقتی که قطعاً نمی تواند حکم واقعی را رعایت کند، باید به طور ظنی ـ اگر می تواند ـ امتثال نماید و اگر ظنی هم نمی تواند، شک و وهم و راجح از آنها را مراعات نماید.

پس اینکه مرحوم آخوند در کفایه خواسته اند بگویند که در این صورت در اطراف مشتبه، اصلًا حکم واقعی وجود ندارد و لذا مخالفت قطعیه اش هم جایز است، و تخییر واقعی برای شخص وجود دارد. این حرف درست نیست، و لذا از این راه نمی شود حکم به جواز تأخیر صوم تا قطع به قضاء شدن آن را توجیه کرد.

وجه چهارم: بنابر اینکه مرفوع به ادله لاحرج «الحکم الذی ینشأ منه الحرج» باشد:

این بحث را قبلاً کردیم(۱) ؛ و گفتیم که بنابر اینکه مرفوع در حدیث رفع «الحکم الذی ینشأ منه الحرج» باشد، با توجه به برداشته شدن اصل حکم در مسأله، دیگر به طور مطلق، احتیاط بر شخص لازم نیست و لذا بر طبق این مبنا شخص اسیر می تواند روزه را به قدری تاخیر بیاندازد که قطع به قضاء شدن آن پیدا کند.

۱- (۱) ـ در دروس ۴۳۱ و ۴۳۲ گذشت.

ولی ما در آنجا توضیح دادیم که رفع، تعلق به فعل که موضوع است دارد و گفتیم که مرحوم آخوند در بحث انسداد این مطلب را دارد، که در بعضی از جاها _ به عقیده ایشان _ ادله لاحرج بر ادله اولیه حکومت پیدا نمی کند و لذا باید احتیاط کامل در آنجاها مراعات بشود. و این هم گذشت که این طور نیست که حرجی بودن حکم یک امر خلاف عقلی باشد و شاهدش این است که برخی از دستورات شارع، دارای حرج و بلکه بالاتر از آن، ضرر هستند مثل حکم به جهاد، و لذا حدیث رفع حرج یک حکم ارفاقی شرعی است. بله در صورتی که حرج مستلزم اختلال نظام بشود، بر خلاف حکم عقل است و شارع نمی تواند حرج مستلزم اختلال نظام را ترخیص بکند؛ چرا که این هم مانند تکلیف به غیر مقدور است که عقلا الزام آن جایز نیست. ولذا رفع اینها رفع شرعی نیست و به وسیله ادله شرعی رفع نشده اند، بلکه از ابتداء، اصلاً نمی شد که شارع به غیر مقدور، حکم بکند.

البته حکم به نحو قانونی و خطاب عمومی، که مرحوم آقای خمینی به آن قائل بود و حکم به غیر مقدور را به نحو قانونی قبول داشت، ما آن را قبول نداریم. ولی خود ایشان هم این را قبول دارد که در خطاب فردی؛ که مثلاً زید را به دلیل خاصی خطاب قرار می دهد، شارع نمی تواند شخص را به غیر مقدور دستور بدهد، عقل اجازه چنین دستوری را که موجب اختلال نظام باشد و شخص از انجام آن عاجز باشد، نمی دهد.

و اما اگر یک چیزی حرجی است؛ یعنی قدرت بر انجام آن دارد، منتها مشقتی بیش از مشقت معمولی که در امور هست، در آن هست. این را اگر شارع در یک جایی بگوید انجام بدهید و یا اینکه در مواردی بگوید که در صورت حرجی بودن انجام ندهید، از نظر عقل هیچ منعی ندارد و لذا در مواردی مانند جهاد که فوق حرج است، دستور به آن داده است. و همین طور در جایی که شخص یک کار حرجی را نذر کرده است صحیح دانسته است. مثل روایتی که در مورد شخصی که نذر کرده بود که از خراسان محرم بشود، می فرماید که باید به نذر خود عمل نماید. با اینکه در آن زمان، مستلزم این بود که چندین ماه در حالت احرام بماند و از محرمات احرام اجتناب نماید و این موجب حرج برای شخص بود.

بنابراین حرجی بودن تکلیف اشکال عقلی ندارد و رفع آن هم، ارفاقی است که شارع قائل شده است.

به هر حال: مختار مرحوم آخوند این بود که مرفوع در ادله لا-حرج، موضوعی حرجی است، اگر چه رفع موضوع هم به رفع حکم می باشد، و با توجه به اینکه در مورد بحث ما موضوع که روزه گرفتن ماه رمضان است حرجی نیست پس ادله لاحرج وجوب صوم را در این صورت رفع نمی کند و لذا احتیاط کامل برای یقین به انجام تکلیف لازم است. پس طبق این مبنا ترک صوم تا قطع به قضاء شدن آن جایز نیست، بلکه احتیاطا باید تمامی روزها را روزه بگیرد.

و این مطلب را که مرحوم آقای آخوند چنین مختاری در باب انسداد دارد، نه مرحوم آقای حکیم و نه مرحوم آقای خویی، ذکر نکرده اند.

و اما مختار ما این بود که اگر چه، ادله لاحرج مفادش نفی حکم به لسان نفی موضوع است، ولی منحصر نیست به اینکه حتما موضوع واقعی دارای حرج باشد تا اینکه حکم واقعی برداشته باشد؛ به نظر ما چه موضوع واقعی و چه موضوع ظاهری هر کدام که حرجی بشود، حکم مربوط به آن برداشته می شود. و در مورد بحث ما هم که حکم ظاهری احتیاط هست، در صورتی که رعایت آن موجب حرج باشد، برداشته می شود. و لذا باید قائل به تبعیض در احتیاط بشویم، که توضیحش گذشت.

پس با توجه به مرفوع در ادله لا-حرج هم، نمی شود حکم مرحوم سید به جواز تاخیر صوم تا قطع به قضاء شدن آن را توجیه نمود.

ص: ۴۸۰

وجه پنجم: بنابر حرمت ذاتی صوم عیدین و حکم به تخییر در دوران امر بین محذورین:

وجه دیگری که مرحوم آقای حکیم برای حکم مورد بحث مرحوم سید، بیان کرده است این است که لزوم احتیاط و مراعات علم اجمالی در صورتی است که از دوران امر بین محذورین نباشد؛ ولی مورد بحث از موارد دوران امر بین محذورین است؛ چون اطراف شبهه مردد است بین اینکه روزه گرفتنش واجب باشد به خاطر ماه رمضان بودن و یا روزه گرفتنش حرام باشد، به خاطر از ایام عیدین بودن. و در دوران امر بین محذورین، حکم به تخییر می شود. پس شخص اسیر در صورت عدم ظن به ماه رمضان، تخییر کامل دارد و می تواند تمامی ایام مورد شبهه را افطار نماید تا اینکه قطع به قضا شدن ماه رمضان پیدا نماید.

بعد خود ایشان از این وجه چنین جواب می دهد که این مبنا درست نیست، چون حرمت صوم عیدین حرمت ذاتی نیست، حرمت تشریعی است؛ پس شخص اسیر می تواند احتیاط بکند؛ به اینکه تمامی ایام سال را رجاءا روزه بگیرد، در این صورت روزه هایی را هم که در ایام عیدین گرفته است، کار حرامی انجام نداده است، فقط کار لغو و باطلی کرده است، و روزه صحیح ماه رمضان را در این صورت گرفته است، بله اگر دچار حرج شد باید تبعیض در احتیاط نماید.

اشکال بر مرحوم آقای حکیم:

اولاً: ظاهرا مرحوم سید، قائل به حرمت ذاتی صوم عیدین است؛ چون فرق گذاشته است بین اینجا و بین مسأله مسافری که نمی داند که آیا وظیفه سفری دارد یا وظیفه حضری دارد؛ و در آنجا احتیاط را اشکال نکرده است. ولی در اینجا احتیاط را اشکال کرده و حکم به تخییر و جواز تاخیر تا قطع به قضاء نموده است؛ که ظاهرا منشأش همین قائل بودن به حرمت ذاتی صوم عیدین است، که مسأله را از قبیل دوران بین محذورین کرده است.

ص: ۴۸۱

ثانیاً: حتی بنابر قول به حرمت ذاتی عیدین _ که مبنای سید است _ باز هم به نظر ما در اینجا نمی توانیم حکم به تخییر و جواز تاخیر تا قطع به قضاء بکنیم؛ چون همان طوری که قبلاً گفتیم(۱) ، مسأله حکم به تخییر در دوران امر بین محذورین در جایی است که هیچ یک از موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه ممکن نباشند، مثل اینکه می داند که قسم خورده است ولی نمی داند که آیا متعلق قسمش وطی است یا ترک وطی است؟ که در اینجا یک واقعه واحده است و نمی شود در واقعه واحده، هیچ کدام از دو طرف را موافقت قطعیه یا مخالفت قطعیه بکند. در چنین مواردی حکم به تخییر می کند. البته در همین جا هم مرحوم آقای داماد قائل به تقدیم اهم بود، که بیانش گذشت.(۲) ولی ما و مرحوم آقای خویی با آن مخالف بودیم. ولی در جایی که موافقت قطعیه یک طرف ممکن باشد، به نظر ما در این صورت باید اهم را مقدم داشت و مهم را رها نمود. و در مورد بحث ما که روزه مهم تر از حرمت صوم عیدین است، باید احتیاط نموده و تا مادامی که حرج پیش نیاید، روزه گرفت و پس از آن، به حکم لاحرج می تواند افطار نماید. و مثال دیگرش جایی است که امر دایر است بین خواندن نماز و ازاله نجاست از مسجد با فرض تردید در قبله و لزوم خواندن آن به چهار طرف و همین طور تردید در محل نجاست و لزوم تطهیر چندین جا، که در اینجا هم بر فرض اینکه شخص نیروی انجام نماز به چهار طرف و تطهیر چند جا با هم را ندارد، با توجه به امکان موافقت قطعیه، و وجود اهم که نماز است، وظیفه دارد که نماز را انجام بدهد.

۱- (۲) _ در درس ۴۳۴ گذشت.

۲- (۳) _ در درس ۴۳۳ گذشت.

پس در اینجا مسأله اهم و مهم پیش می آید و نوبت به تخییری که مجوز ترک صوم تا قطع به قضا باشد نمی رسد.

فرع:

در این مثال دوران امر بین نماز به چند طرف و ازاله نجاست از چند جای مسجد، اگر چنانچه امر دایر بین موافقت قطعیه یک طرف و بین موافقت یا مخالفت احتمالی دو طرف بشود، مثلاً قادر است که یا به چهار طرف نماز بخواند و یا به دو طرف نماز بخواند و دو جای از مسجد را هم تطهیر نماید؛ که در این صورت احتمال دارد که نمازش به قبله واقعی بشود و نجاست واقعی را هم تطهیر کرده باشد و احتمال هم دارد که هر دوی آنها به خطأ باشد و هم امر به صلاه روی زمین بماند و هم امر به ازاله امتثال نشود. به نظر می رسد که در این صورت که امر دایر بین موافقت قطعیه و موافقت احتمالی است، موافقت قطعیه ای که مستلزم مخالفت قطعیه تکلیف دیگر باشد مقدم است، خصوصا در جایی که یکی از آنها اهم باشد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیر در تطابق سال ها در صورت های ظن و عدم آن ۸۹/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم اسیر در تطابق سال ها در صورت های ظن و عدم آن)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ ابتداء حکم به تطابق در بین ماه رمضان مظنون در سال اول، با ماه رمضان در سال بعد را بررسی نموده، سپس مسأله مطابقت را در صورت تخییر و عدم ظن مورد بررسی قرار می دهد.

ص: ۴۸۳

تطابق بین ماه رمضان مظنون اول با ماه رمضان سال دوم:

عبارت مرحوم سید در عروه: (مسأله ۸) الاسیر و المحبوس اذا لم یتمکنا من تحصیل العلم بالشهر عملا بالظن. و مع عدمه تخیرا فی کل سنه بین الشهور فیعینان شهراله. و یجب المطابقه بین الشهرین فی سنتین؛ بان یکون بینهما احد عشر شهرا.

توضیح عبارت: مرحوم سید در اینجا می گوید که در صورت ظن به ماه رمضان بودن یک ماه، واجب است که در بین آن ماه و ماه رمضان در سال بعدی مطابقت بشود؛ چون اگر کمتر یا بیشتر باشد، یقین پیدا می کند که یکی از آن دو قضاء شده است و اداء نمی باشد.

و لذا این حکم به لزوم مطابقت ربطی به صورت عدم ظن و تخییر در انتخاب یک ماه ـ که در عبارت آمده است ـ ندارد؛ چون خود ایشان در ادامه همین عبارت این را می گویند که در صورت عدم ظن، جایز است که روزه را به قدری تأخیر بیاندازد که قطع به قضاء شدن آن پیدا کند. و وقتی که قطع به قضاء شدن جایز باشد، پس علم اجمالی به قضاء شدن یکی از دو ماه در این صورت مشکلی نخواهد داشت. و این یک مسامحه ای است که در عبارت شده است.

پس بحث در این است که کسی که اسیر است و امسال ظن به ماه رمضان پیدا کرد، نسبت به سال بعد چه وظیفه ای دارد؟

مرحوم سید عبارتش مطلق است و می گوید: باید ماه رمضان بعدی را به نحوی قرار بدهد که مطابق با ماه رمضان قبلی باشد؛ یعنی باید یازده ماه بین آنها فاصله شود؛ تا اینکه علم اجمالی به قضاء شدن یکی از آنها پیدا نشود.

ولی ظاهراً از این جهت هم در عبارت تسامح شده است؛ و مقصود ایشان در خصوص صورتی است که در سال بعد هم ظن او مطابق با ظن سال قبل باشد، و اما در صورتی که ظن بر خلاف آن داشته باشد، ظاهرا مقصود ایشان بیان حکم این صورت نیست، در حالی که جمود بر ظاهر عبارت ایشان اقتضاء می کند که این را می خواهد بگوید!

بله در این صورت هم که ظن او در سال بعدی مطابق سال قبلی نیست و ظن بر خلاف آن دارد، درست است که باز هم علم اجمالی پیدا می کند به قضاء شدن یکی از دو ماه رمضان، ولی از این جهت نظیر کسی می شود که مدتی از یک مرجعی تقلید می کند که در یک مسأله ای وظیفه را قصر می داند، و پس از مدتی از مرجع دیگری تقلید می کند که وظیفه را در آن موضوع تمام می داند؛ که در اینجا در هر زمانی مطابق رأی مرجعش عمل می کند با اینکه یقین پیدا می کند که قول یکی از آن دو مرجع خلاف واقع است، ولی اشکالی ندارد و کسی هم اشکالی نمی کند.

البته در صورتی که از اول بداند که دو سال یا بیشتر را در اسارت یا حبس خواهد ماند، در اینجا درست است که نمی تواند بر خلاف علم اجمالی خود تصمیمی بگیرد و در سال دیگر هم باید مطابق با آن عمل نماید. ولی چنین موردی کمتر پیش می آید که شخص علم داشته باشد که در اسارت خواهد ماند.

پس مقتضای قواعد این است که اگر در سال دیگر، ظن بر خلاف ظن قبلی پیدا نمود، باید بر طبق ظن دوم عمل نماید، حتی اگر فاصله بین آنها کمتر از یازده ماه بشود، بله علم اجمالی به قضاء شدن یکی از آنها پیدا می کند، اما چون از اول این علم اجمالی را نداشته است و الان علم پیدا می کند. این اشکالی ایجاد نمی کند.

ص: ۴۸۵

خلاصه: این یک تکه ای است که شرّاح عروه آن را توضیحی نداده اند، در حالی که نیاز به توضیح دارد؛ یعنی متعرض حکم صورت مخالفت ظن سال بعدی با ظن در سال قبلی نشده اند، و ما به بررسی آن می پردازیم.

اقوال فقهاء در مورد مطابقت مورد بحث:

مرحوم آقای حکیم تعبیرشان این است که «عن غیر واحد من الاصحاب» این است که باید مطابقت در بین آنها باشد؛ یعنی از این جهت که ماه رمضان مظنون را در حکم رمضان واقعی گرفته اند و احکام آن را در مورد رمضان مظنون هم جاری دانسته اند؛ که از جمله آنها فاصله داشتن یازده ماه در بین آن و رمضان بعدی است. ولی ما که مراجعه کردیم، دیدیم که اولین کسی که قائل به لزوم مطابقت شده است شهید ثانی در شرح لمعه و مسالک است. و قبل از او هیچ کس به آن قائل نشده است و در بعدی ها هم فقط صاحب مدارک است _ و احتمالاً صاحب ریاض _ که این مطابقت را معتبر دانسته اند. صاحب جواهر هم نمی خواهد آن را قبول کند و قبول شرط بودن مطابقت را مشکل دانسته است. صاحب مستند هم کلام شهید ثانی را آورده است _ اگر چه نسبت به او نداده است _ می گوید: «قیل» که آن مظنون را باید واقع حساب کند و تمام احکام واقع را بر مظنون بار بکند که از جمله اش این است که فردایش را عید نگاه دارد و روزه نگیرد... و بقیه اشان را هم ذکر می کند بعد می گوید «و فی بعض ما ذکر نظر والاصل ینفیه» و مطابقت را هم ذکر نموده و می گوید «لادلیل علیه».

ص: ۴۸۶

مقتضای قواعد و روایت در مسأله:

به نظر می رسد که همان طوری که در مستند گفته است، دلیل معتنابهی برای این مطلب وجود ندارد، و طبق قاعده باید مطابق ظن دوم عمل کنیم؛ حتی اگر فاصله کمتر از یازده ماه بشود.

حکم صورت عدم ظن:

و اما در صورتی که در سال قبلی ظن نداشته است، و در ماه رمضان سال بعدی هم هیچ ظنی نداشته باشد؛ که ظاهر شهید ثانی هم این است که در این صورتی که ظنی نیست؛ ایشان حکم می کند که هر ماهی را که انتخاب کرد، باید یازده ماه بعد از آن، رمضان بعدی را بگیرد، بحث در این است که وظیفه در این صورت چیست؟ آیا اگر در سال قبلی تخییر داشته است و ماهی را انتخاب کرده است، دلیلی هست که در سال بعدی هم باید همان منتخب در سال قبل را انتخاب بکند؟ در حالی که از اول نمی دانسته است که در سال دیگر وضعش چگونه می شود؛ زندانی هست یا نیست؟ و چه خواهد شد؟! پس در سال بعدی، علم اجمالی ای نسبت به آن، از قبل نداشته است و اگر علم اجمالی داشته باشد، بین قضاء و اداء شدن ماه رمضان امسال است، نه بین اداء سال قبلی و اداء امسال؛ چون اداء سال قبل که رفته است و اگر تکلیفی نسبت به آن داشته باشد راجع به قضاء آن و اداء امسال است. پس در اینجا چه ملازمه ای دارد که باید بین آن سال قبلی و این سال، مطابقت رعایت شود و حتماً یازده ماه فاصله باشد؟!

خلاصه: ما می گوییم: سال اول که به نحو تخییر یک ماهی را اختیار کرده بود و این انتخابش مجاز هم بوده است، گذشته است و حالا که تصادفا در سال بعدی هم زندانی است، الان دیگر نسبت به سال قبلی تکلیفی ندارد؛ تکلیفش هر چه هست، فقط راجع به امسال است و امسال هم که نسبت به افراد ماه، ظنی ندارد؛ پس چرا باید حکم به لزوم مطابقت ماهی که امسال انتخاب می کند با ماه رمضان مختار در سال گذشته او بشود؟ و چرا الان تخییر نداشته باشد؟

ص: ۴۸۷

پس اگر از اول می دانست که حبسش طول می کشد، باید یکی از ماه ها را تا آخر انتخاب کند و سال های بعد هم مطابق با آن عمل کند و اما فرض مسأله این است که علم نداشته است و نادر هم هست که علم به ماندن در اسارت داشته باشد، پس باید گفت که هم در سال اول تخییر دارد و هم در سال بعد تخییر دارد و این علاوه بر اینکه مقتضای قواعد است، اطلاق روایت هم این را اقتضاء می کند؛ چون «یتوخی شهرا» شامل هر دو است؛ هم سال اول را شامل است که مظنون را انتخاب کند و الا مخیر است هر کدام را انتخاب نماید و هم نسبت به سال دوم به همین دلالت، شامل شده و می آید.

(پاسخ به سؤال) بله در صورتی که علم داشته باشد که سال بعد را هم خواهد ماند، در این صورت ممکن است، بگوییم که تخییر او ابتدایی است و تخییر استمراری ندارد؛ برای اینکه علم اجمالی می گوید: مخالفت قطعیه جایز نیست ولی وقتی که علم اجمالی را از اول نداشته است، تخییر استمراری می باشد.

خلاصه: این تطابقی که در این مسأله مطرح است، مطلبی است که هیچ کدام از سابقین نداشته اند و فقط دو، سه نفر به آن قائل شده اند و اشخاص دیگر، یا آن را انکار کرده اند و یا به آن قائل نشده اند و یا اصلا متعرض آن نشده اند، و به نظر ما هم این تطابق لزومی ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم اسیر نسبت به ماه رمضان دوم و تطابق آن با ماه رمضان اول ۸۹/۱۲/۱۵

ص: ۴۸۸

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم اسیر نسبت به ماه رمضان دوم و تطابق آن با ماه رمضان اول)

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ ابتداء، وظیفه اسیر نسبت به ماه رمضان دومی را که از زمان اسارت درک می کند و لزوم تطابق آن با ماه رمضان اول را مورد بررسی قرار می دهند، سپس مسأله جریان احکام ماه رمضان بر ماه رمضان مظنون را بحث می کنند.

حکم تطابق بین ماه رمضان دوم با ماه رمضان اول در مورد اسیر:

توضیح مورد بحث: بحث در این است که اگر اسارت اسیر به قدری طول بکشد که وارد سال دوم بشود و باز هم علم به زمان ماه رمضان نداشته باشد، چه وظیفه ای دارد؟

ابتداءا با توجه به عبارت عروه، این طور به ذهن می رسید که بحث فقهایی که این مطلب را ذکر کرده اند، در جایی است که در سال اول، ظن به ماه رمضان پیدا کرده باشد و طبق آن عمل کرده باشد و در سال دوم ظن او بر خلاف ظن قبلی او شده باشد، پس بحث می شود که آیا باید به این ظن دوم خود عمل نماید، اگرچه بر خلاف ظن قبلی اوست و مستلزم این است که علم اجمالی پیدا می کند که یکی از این دو ماه رمضان از او قضاء شده است؟ یا اینکه به جهت اینکه چنین علم اجمالی ای برای او پیش نیاید، بر او لازم است که تطابق بین ماه رمضان دوم با ماه رمضان اولی را مراعات نماید و لذا باید، یازده ماه فاصله بین آنها قرار بدهد.

ولی با مراجعه به کلمات، معلوم می شود که مورد اختلاف در عبارات ایشان، صورتی است که در سال اول بدون ظن و ترجیحی، یک ماه را تخییرا انتخاب کرده باشد، پس بحث می شود که آیا در سال دوم باید مطابقت بین ماه رمضان دوم، را با ماه رمضان اول مراعات نماید یا خیر؟

ص: ۴۸۹

به هر تقدیر: ما صورت های مهم مسأله را مورد بررسی قرار می دهیم که عبارتند از: ۱_ در ماه رمضان اول ظن به آن باشد و در ماه رمضان دوم ظن بر خلاف آن داشته باشد. ۲_ در ماه رمضان اول ظن به آن داشته باشد و در ماه رمضان دوم ظن بر خلاف آن نداشته باشد. ۳_ ماه رمضان اول را از روی تخییر انتخاب نماید و در مورد ماه رمضان دوم هم ظن و ترجیحی نداشته باشد.

کلمات فقهاء در مسأله:

قبل از بررسی حکم مسأله در صورت های مذکور، باید کلمات فقهاء در مسأله مورد توجه باشد؛ تا اینکه مورد بحث و ادله آن مورد نظر باشد.

طبق بررسی انجام شده، مسأله تطابق بین دو ماه رمضان در مسأله اسیر، قبل از شهید ثانی، در کتابی عنوان نشده است. شهید ثانی در «روضه» و «مسالک» آن را مطرح کرده است و به دنبال او صاحب مدارک در «مدارک الاحکام» و صاحب ریاض در «ریاض المسائل» و میرزای قمی در «غنایم الایام»، این مسأله را آورده اند و حکم به لزوم رعایت تطابق بین دو ماه رمضان کرده اند. مرحوم نراقی هم در «مستند الشیعه» مطلب را نقل می کند و می گوید «لادلیل علیه» و با همین حرف از مطلب عبور می کند.

نکته ای که مهم است و به آن در صدر بحث اشاره شد، این است که همه این بزرگانی که حکم به لزوم رعایت تطابق کرده اند، غیر از میرزای قمی، مورد این حکم را در صورتی قرار داده اند که در سال اول به عنوان تخییر یک ماهی را انتخاب کرده باشد، و فقط در همین صورت است که این حکم را کرده اند که باید بین ماه رمضان دوم با ماه رمضان اول، رعایت مطابقت بشود و آن به این است که یازده ماه در بین آنها فاصله انداخته بشود. و فقط میرزای قمی است که چنین قیدی را نیاورده است و لذا این احتمال هم هست که مقصودش همان مطلبی باشد که آن بزرگان به آن تصریح کرده اند که بحث در مورد صورت انتخاب تخییری ماه رمضان اول است.

مرحوم صاحب عروه هم ظاهراً در صـدد بیان همین مطلبی است که آقایان گفته انـد و لذا این بخش از عبارت ایشان که حکم به لزوم تطابق در بین دو ماه رمضان در دو سال کرده است، بایـد مربوط به صورت تخییر باشد و ربطی به صورت انتخاب ظنی یـا ترجیحی مـاه رمضـان اول نـدارد، منتهـا همان طوری که قبلاً هم گفتیم، این حکـم ایشان اگر درباره صورت تخییر باشـد، با حکمی که در ادامه عبارتشـان آمـده است، ناسازگـار است؛ چون ایشان در صورت عـدم ظن، حکم کرده است به جواز تاخیر روزه گرفتن تا زمانی که یقین به قضاء آن پیدا نماید. و سرّ این ناسازگاری این است که همان طوری که در طی بحث خواهد آمـد، جهت حکم به لزوم رعـایت مطـابقت مـذکور، لزوم حصول علم اجمالی به قضاء شـدن روزه یکی از دو ماه رمضان، در صورت عـدم رعـایت تطـابق است. و این نمی سـازد با اینکه ایشان حکم به جواز تاخیر صوم تا قطع به قضاء نموده است؛ چون اگر قطع تفصـیلی به قضـاء جـایز باشـد، پس قطع اجمـالی به قضـاء به طریق اولی جـایز خواهـد بود. و محـذوری در آن وجود نخواهـد داشت، تا وجه برای لزوم رعایت تطابق بشود! لایقال: شاید مقصود صاحب عروه لزوم رعایت تطابق در صورت ظن به ماه رمضان باشد، پس اشکال شما به عدم سازگاری بین صدر و ذیل عبارت ایشان وارد نمی شود. فانه یقال: ابتداء کلام ایشان که گفته است که بایـد به ظن خود عمـل کنـد، به اطلاقش شامل سال دوم هم می شود و لـذا وظیفه شـخص در سال دوم هم عمل به ظن است، حتی اگر یقین کنـد که با این عمل او یکی از دو ماه رمضان قطعا قضاء خواهـد شـد. و اگر بگوییـد که این حکم به لزوم مراعـات مطـابقت در صورتی است که در سـال دوم هم مثل سال اول ظن بر طبق سال اول داشـته باشـد. جوابش این است که این حرف توضـیح واضـحات است؛ چرا که اگر ظن داشته است و در سال دوم هم ظنش طبق سال اول باشد، این دیگر نیاز به بیان ندارد چون مطابقت به خودی خود در این صورت حاصل است.

حکم روزه ماه رمضان گذشته و تحقیق درباره آن:

در بحث های قبلی گـذشت که اگر بعـد از ماه رمضان مظنون، بفهمـد که ماه رمضان واقعی، مطابق با ایامی که او روزه گرفته است، نبـوده است، پس اگر قبـل از آن ایـام بـوده باشـد، هم طبـق روایت و هم طبق قاعـده، روزه ای که گرفته است، به عنوان قضاء آن محسوب می شود و اما اگر بعد از آن ایام بوده باشد، پس اگر هنوز داخل نشده باشد، باید آن را روزه بگیرد و روزه های قبل از وقت به درد آن نمی خورد و اگر داخل شـده و گذشـته باشد، پس باید قضاء آن را بجا بیاورد. و اما چنانچه شـک داشته باشد، باز هم محکوم به صحت و عدم لزوم قضاء است.

و اما اینکه آیا تحقیق کردن نسـبت به رمضان گذشـته واجب است یا نه؟ بعضـی این احتمال را داده اند که باید تحقیق بکند تا بفهمد که عملی را که انجام داده است آیا صـحیح بوده است یا نه؟ ولی این قول نادر است و برخی دعوای اجماع کرده اند بر اینکه در صورت شک، همان شک وقتی استمرار پیدا کرده باشد، کفایت می کند برای اینکه نیازی به اعاده نباشد.

مرحـوم علامـه در «تـذکره» بر ایـن مطلـب دعـوای اجمـاع کرده است و در «منتهی» هم «بلاخلاف» گفته است که مقصـودش «بلاخلاف بین المسـلمین» است. و فقط یکی از سـنی ها به نام حسن بن صالح بن حیّ گفته است که شک کفایت نمی کند و بعداً باید تحقیق بکند، پس اگر خلافش معلوم شد، قضاء نماید.

بررسی حکم صورت ظن به ماه رمضان اول با ظن بر خلاف آن در ماه رمضان دوم:

همان طوری که گفته شد در این صورت، کسی از آقایان حکم به لزوم رعایت تطابق نکرده است، و باید طبق مقتضای قواعد و دلالت روایت در این صورت عمل نمود.

وجهی که برای لزوم مراعات مطابقت ممکن است گفته شود _ که همین وجه برای مورد بحث بین آقایان که صورت تخییر است هم گفته شده است _ این است که مقتضای قاعده این است که باید در اینجا مطابقت بین دو ماه رمضان رعایت شود، تا اینکه قطع اجمالی به قضاء شدن یکی از دو ماه رمضان، سال گذشته یا امسال تحقق پیدا نکند.

ولی این وجه جوابش این است که این مانند این می شود که انسان مدتی از یک مجتهدی تقلید می کند که نماز را در موردی قصر می داند، سپس از مجتهد دیگری تقلید می کند که نماز را در آن مورد تمام می داند، همان طوری که نماز اتمام او در این زمان، کاری با نماز قصر او در آن زمان ندارد و هر کدام به جای خودشان دارای حجت هستند و لذا کسی هم در این باره اشکالی نمی کند، با اینکه انسان علم اجمالی دارد که یکی از آنها خلاف واقع بوده است. در اینجا هم اطلاق روایت شامل سال دوم و بعد از آن هم می شود و همان طوری که در سال اول وظیفه داشت که طبق ظن یا ترجیح یک ماه، عمل نماید، در سال دوم هم همان وظیفه را دارد که مطابق ظن خودش عمل نماید؛ چه فاصله آن با ماه رمضان مظنون اولی یازده ماه باشد یا کمتر و یا بیشتر باشد. هذا اولاً.

و ثانیاً: علم اجمالی من نسبت به قضاء شدن ماه رمضان گذشته ربطی به ماه رمضان امسال پیدا نمی کند و لذا حتی اگر تحقق بکند و بفهمد که روزه ماه رمضان گذشته باطل بوده است و قضاء شده بوده است، این ربطی به ماه رمضان امسال ندارد. بحث در این است که من ماه رمضان امسال را نمی شناسم؛ و لذا ماه رمضان گذشته را باید کالعدم حساب کرد، و همان طوری که گفته شد تحقیق درباره آن هم لازم نیست. و بلکه حتی اگر فضا در صورت انتخاب این ماه مظنون در سال دوم، یقین تفصیلی هم به بطلان و قضاء شدن روزه ماه رمضان اولی پیدا بکند، نسبت به این ماه رمضانش مشکلی ندارد و باید بر طبق وظیفه اش که در روایت آمده است، عمل نماید.

بله در یک صورت علم اجمالی به قضاء شدن ایجاب می کند که رعایت تطابق بین دو ماه رمضان بشود و آن در جایی است که شخص اسیر از ابتداء بداند که دو سال یا بیشتر در آنجا خواهد ماند؛ در این صورت با توجه به اینکه از ابتداء می داند که در آنجا خواهد بود پس باید اعمال را طوری انجام ندهد که علم اجمالی به قضاء بودن یکی از دو ماه پیدا می کند و فرق این صورت با قبلی در این است که در اینجا هر دو طرف معلوم بالاجمال مورد تکلیف او هستند، بر خلاف صورت قبلی که ماه رمضان اول در آن، دیگر گذشته است و نسبت به اداء یا قضاء شدن آن، دیگر تکلیفی ندارد، بله اگر به طور معین علم به قضاء شدن آن پیدا کند باید قضاء آن را به جا بیاورد.

البته صورت علم به اینکه دو سال و بیشتر در محل اسارت خواهـد مانـد، فرض نادری است و لـذا نمی توان حکم مطلق روایت به اخـذ به مظنون حـتی در سـال دوم را شامـل این صورت هم دانست؛ چرا که اخـذ به اطلاـق نسـبت به یـک صورت خلاـف قاعده، که نادر هم هست، بعید است.

حکم ظن به ماه رمضان اول با عدم ظن بر خلاف آن در ماه رمضان دوم:

از بحث در صورت اول، حکم این صورت هم روشن شـد، که در این صورت که ظن او به مـاه رمضـان اول باقی مانـده است، طبق همان ظن، رعایت تطابق بین آن و بین ماه رمضان در سال بعـدی و فاصـله دادن یازده ماه در بین آنها، هم مقتضای قاعـده است و هم مقتضای دلالت روایت می باشد.

حکم انتخاب ماه رمضان اول از روی تخییر با عدم ظن به رمضان ثانی:

همان طوری که گفتیم بحث در این صورت است که مورد نزاع فقهاء واقع شده است؛ مرحوم شهید ثانی و به دنبال او صاحب مـدارک و صـاحب ریاض و همین طور میرزای قمی، رعایت مطابقت را در اینجا لازم دانسـته انـد و مرحوم نراقی اعتبار آن را بدون دلیل خوانده است.

و دلیل بر لزوم مطابقت در اینجا ماننـد صورت اول که بحث شد، همین مطلب است که در صورت عدم رعایت تطابق مذکور، علم اجمالی به قضاء شدن یکی از دو ماه رمضان قبلی و فعلی پیدا می شود. و لذا مقتضای قاعده لزوم رعایت تطابق است. و از اینکه مرحوم آقای حکیم این وجه را ذکر کرده است و ردّ نکرده است، معلوم می شود که ایشان هم این را پذیرفته است.

ص: ۴۹۵

ولی جواب این استدلال در بحث از صورت ظن به ماه رمضان اول با ظن بر خلاف آن در ماه رمضان بعدی، داده شد؛ که اولاً علم اجمالی در جایی ایجاد مشکل می کند که از ابتدا، اسیر بداند که دو سال خواهد ماند؛ که در این صورت نمی تواند ماه رمضان ها را طوری انتخاب نماید که علم اجمالی به قضاء شدن یکی از آنها داشته باشد، و گفتیم که مورد بحث ما در این صورت _ که فرض نادری است _ نمی باشد، بلکه در صورتی است که چنین علم اجمالی ای در سال دوم برای او پیش می آید؛ که اگر طبق ظن خود که بر خلاف ظن سال اول است عمل کند، یکی از دو ماه رمضان قضاء خواهد شد. و در این صورت این علم اجمالی مشکلی ایجاد نمی کند و توضیح این مطلب در آنجا داده شد که حتی اگر قطع به قضاء شدن ماه رمضان گذشته اش پیدا بکند، چون آن ماه رمضان گذشته است، اشکالی پیش نمی آید و وظیفه او فعلاً فقط تشخیص تکلیفش نسبت به ماه رمضان امسال است.

و ثانیاً: اطلاق روایت که دستور داده است که در صورتی که اسیر ظن به یک طرف و یا ترجیحی نسبت به طرفی ندارد تا آن ماه را انتخاب کند، مخیّر است که هر کدام را بخواهد انتخاب نماید، این دستور شامل سال دوم هم می شود و شخص را مخیر می سازد که هر کدام از ماه ها را خواست، اختیار نماید.

بحث از اجراء احکام ماه رمضان بر ماه رمضان مظنون:

توضیح مورد بحث و اقوال در آن: بحث در این است که اگر شخص اسیر ظن به ماه رمضان پیدا کرد آیا تمام احکام بی واسطه مانند تتابع سی روز و کفاره داشتن افطار آن و احکام با واسطه مانند اینکه پس از یک ماه عید فطر است و روزه گرفتن آن حرام است، بر ماه رمضان مظنون بار می شود؟ یا اینکه فقط احکام بی واسطه بار می شود؛ یعنی لزوم تتابع و پشت سر هم بودن سی روز و کفاره داشتن افطار آن و اما احکام با واسطه بار نمی شود؟ یا اینکه فقط تتابع و پشت سر هم بودن و سی روز بودن از بین احکام بی واسطه بار می شود؟ یا اینکه فقط خصوص روزه گرفتن بار می شود و هیچ یک از سایر احکام بر آن بار نمی شود؟ سه یا چهار قول در مسأله وجود دارد؛ که قول خصوص وجوب روزه، مربوط به صاحب مدارک است و قول به اضافه شدن دو حکم تتابع و سی روز بودن به آن، قائلش میرزای قمی است و قول به اجراء تمامی احکام بی واسطه و با واسطه، مختار شهید ثانی در «شرح لمعه» و «مسالک» و صاحب ریاض و فاضل اصفهانی در «المناهج السویه»(1) است و همین طور مرحوم آقای خویی این قول را اختیار کرده است و مرحوم سید هم احتیاط را در این می داند و می گوید: احوط این است. در «مستند» هم کلام شهید ثانی را که همه این آثار را ذکر کرده است، نقل نموده و می گوید «و فی بعض ما ذکر نظر و الاصل ینفیه».

۱- (۱) _ المناهج السویّه، خطّی است؛ هنوز چاپ نشده است و شرحی است که مرحوم کاشف اللثام بر شرح لمعه نوشته است.

بررسی قول به اجراء عموم احکام بی واسطه و با واسطه و تحقیق مطلب:

وجه اول برای قول مذکور: شاید فقهایی که به این قول قائل شده اند و تعمیم داده اند، به جهت استظهار حجیت ظن از روایت توخی باشد؛ که دستور داده است که به ظن خود عمل نماید. و وقتی که ظن حجت شد، تمامی آثار، حتی مثبتات لوازم ظن هم بر آن بار می شود.

وجه دوم برای جریان عموم احکام: مرحوم آقای خویی می گوید: از عبارت «لم یصح له شهر رمضان» ترتب عموم احکام استظهار می شود؛ چون از این عبارت استفاده می شود که حکم امام به اخذ به ظن برای این است که «حتی یثبت له شهر رمضان»؛ یعنی اگر این کار را کرد، تعبدا ماه رمضان برای او ثابت می شود، پس شارع این ظن را تعبداً مثبت ماه رمضان دانسته است، و وقتی که ماه رمضان ثابت شد، پس تمام احکام ماه رمضان بر آن بار می شود.

بیان مقتضای تحقیق در مسأله:

الف ــ در اینکه ظاهر این تعبیر « یصوم شهرا یتوخاه» متفاهم عرفی از آن این است که یک ماه را باید پشت سر هم روزه بگیرد، تردیدی در آن نیست و این عبارت نمی سازد با اینکه یك روز را روزه بگیرد و یك روز هم، چند روز دیگر بگیرد؛ و برای اینکه اگر توخی کرد، همه ماه مظنون شخص می شود، لذا همه ماه را باید پشت سر هم بگیرد. و احتمال قوی این است که صاحب مدارك هم که گفته است که بیش از وجوب روزه گرفتن، چیز دیگری استفاده نمی شود، مرادش روزه گرفتن یك ماه است. بله سی روز بودنش ممکن است که مشکوك باشد و شخص به طریقی تصادفا ظن داشته باشد که بیست و نه روز است، البته اینکه در کلام صاحب مدارك سی روز قرار دادن آمده است، مراد از آن خیلی روشن نیست.

ب ـ اشکال بر وجه اول:

در باب عمل بر طبق امارات؛ یک مرتبه اینچنین است که ادله اعتبار اماره، لسانش این است که آن مؤادی مظنون در اماره را در حکم معلوم قرار داده است مثل «لامجال لاحد من موالینا للتشکیک فیما رواها ثقاتنا» و مثل «صدّق العادل» که مرحوم آقای خویی می گوید اگر کسی لوازم مع الواسطه خبر عادل را معتبر نداند، عادل را تصدیق نکرده است. و یا اینکه آن مؤادی اماره را به منزله واقع قرار داده است، در این دو صورت جریان تمامی آثار و احکام با واسطه و بی واسطه را فرض کنید که ما قائل می شویم.

و اما در جایی که عمل کردن به ظن از روی ناچاری است و هیچ تنزیلی هم نشده است، حکم به جریان عموم آثار در این صورت مشکل است؛ مثلاً وقتی که شخص قدرت بر نماز خواندن به چهار طرف را ندارد تا امتثال قطعی نماید و فقط به یک طرف قدرت دارد، وظیفه خارجی انسان اقتضاء می کند که مطابق ظن خود به یک طرف عمل کند و اما اینکه بخواهد که آن طرفی را که ظن دارد به شارع هم نسبت بدهد، هیچ ملازمه ای وجود ندارد؛ بله اگر تنزیلی در بین بود، ممکن بود که آن را نسبت به شارع بدهد. در مورد بحث هم از لسان شارع، تنزیلی استفاده نمی شود؛ چون مستفاد از عبارت «یصوم شهرا یتوخاه» این است که انسان باید یکی از دو راهی را که ظن به آن دارد و آن را ترجیح می دهد، انتخاب نماید و طبق آن عمل نماید، و اما اینکه آن ظن احکام قطع و جزم را داشته باشد و انسان بتواند بنا بگذارد بر اینکه این حتماً ماه رمضان است، چنین مطلبی از روایت استفاده نمی شود.

ج ــ اشکال بر وجه دوم:

و اما تنزیلی که مرحوم آقای خویی به آن قائل شده است و از این بابت حکم به جریان عموم احکام کرده است، دو مشکل دارد: اولاً ـ عبارت «لم یصح له شهر رمضان» فقط در «من لایحضره الفقیه» وارد شده است و در «کافی» و «تهذیب» وجود ندارد؛ در آنها می گوید «لم یصم شهر رمضان».

ثانیاً: بر فرض اینکه «لم یصح له شهر رمضان» صحیح باشد؛ در اینجا تنزیلی که ایشان می گوید، وجود ندارد؛ چرا که این عبارت «لم یصح له شهر رمضان» در سؤال آمده است و می پرسد این شخص ماه رمضان برایش ثابت نشده است چه کند؟ یعنی اگر برای او ماه رمضان ثابت بود، تکلیفش روشن بود؛ که قصد ماه رمضانیت می کرد و محذوری در آن نبود. حضرت جواب می دهند که توخی نماید و یک ماهی را که قهراً ماه مظنون است انتخاب نماید و آن را به جا بیاورد؛ و این جواب هیچ گونه دلالتی بر این مطلب که در این صورت می تواند که قصد ماه رمضانیت را بکند، ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم مشتبه شدن ماه رمضان و ماه منذور الصوم در بین دو ماه و حکم نماز و روزه در مثل قطبین ۸۹/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: حکم مشتبه شدن ماه رمضان و ماه منذور الصوم در بین دو ماه و حکم نماز و روزه در مثل قطبین)

در این جلسه حضرت استاد ــ مدظله ــ در ابتداء مسأله (۹) عروه را که در مورد حکم مشتبه شدن ماه رمضان و ماه منذور الصوم در بین دو یا سه ماه است، مورد بررسی قرار می دهند، سپس مسأله (۱۰) را که درباره وظیفه صومی و صلاتی شخص در مثل قطبین شمال و جنوب است، بررسی می کنند.

ص: ۴۹۹

حکم مشتبه شدن ماه رمضان در بین دو یا سه ماه:

عبارت مرحوم سید در عروه: «(مسأله ۹) اذا اشتبه شهر رمضان بین شهرین او ثلاثه أشهر ــ مثلًا ــ فالاحوط صوم الجمیع، و ان کان لایبعد اجراء حکم الاسیر و المحبوس».

توضیح مطلب: به طوری که قبلاً گفته شد، چنانچه واجب در بین دو چیز و یا سه چیز و یا بیشتر، مشتبه بشود، در صورتی که حرج یا سایر عناوین حاکمه در بین نباشد، مقتضای قاعده اولی عبارت از لزوم احتیاط در تمام اطراف شبهه است و اگر تمکن از احتیاط در تمام اطراف شبهه را نداشته باشد، باید آن طرف را که به امتثال نزدیک تر است، انتخاب نماید؛ یعنی باید طرف مظنون را بر غیر مظنون و طرف راجح را بر غیر راجح مقدم بدارد.

طبق روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله، شارع اسیر را ــ ارفاقا ــ از این قاعده خارج نموده و صوم یک ماه را برای او کافی

دانسته است؛ حتی اگر روزه بیش از یک ماه برای او حرجی نبوده باشد. فقهاء هم از اسیر، با الغاء خصوصیت و یا تنقیح مناط، تعدی به محبوس کرده اند؛ برای اینکه اسیر هم محبوس است، منتها یک محبوس خاصی است، و عرفا این طور فهمیده می شود که کسی هم که به جهت دیگری غیر از اسارت در محلی حبس شده است مثل اینکه به جهت خطری نمی تواند بیرون بیاید، فرقی با اسیر در حکم مذکور ندارد.

حالاـ بحث در این است که آیا می توان از حکمی که در روایت برای اسیر گفته شده است، تعدی نمود و در جایی هم که اسیر نیست و ماه رمضان مشتبه بین دو یا سه ماه شده است، حکم اسیر را پیاده کرد؟ یا اینکه در غیر اسیر و محبوس، باید طبق قاعده، احتیاط نمود؟

مرحوم سید، ابتداءاً به احتیاط استحبابی، حکم به صوم جمیع ماه های مشتبه می کند، سپس بعید نمی داند که حکم اسیر و محبوس در اینجا هم جاری بشود.

اشکال: به نظر ما تعدی از باب اسیر به موردی که مشتبه بین دو یا سه ماه باشد، مشکل است؛ چون در اسیر و محبوس یک فشار خاصی وجود دارد، که در افراد دیگر نیست. و ما این را بارها گفته ایم که به طوری که از روایات مختلف و تعلیلاتی که وارد شده است، استفاده می شود، شارع علاوه بر اینکه در صورت حرج شخصی حکم خودش را بر می دارد، در جایی هم که حرج نوعی باشد، شارع حکم الزامی خود را بر می دارد، و ارفاقی را قائل می شود. و در مثل اسیر حرج نوعی بودن هست؛ اسیرهایی که در قدیم ــ خصوصاً توسط روم ــ گرفته می شدند، زود آزاد نمی شدند و صوم بیش از یک ماه برای آنها حرج نوعی داشته است و لذا شارع، احتیاط را از آنها برداشته است. و لذا تعدی از آن به اینجایی که ماه رمضان مشتبه بین دو و یا سه ماه شده است و انجام چنین الغاء خصوصیتی، مشکل است. پس در اینجا به نظر ما، نمی توانیم از مورد روایت تعدی نماییم و اگر فتوا نباشد، اقلّا باید گفت: الاحوط صوم الجمیع.

(پاسخ به سؤال) عبارت «و لم یدر ایّ شهر هو» که در روایت آمده است، توضیح موضوع است نه اینکه مقصود از آن بیان این مطلب باشد که در هر کجا که «لم یدر ایّ شهر» شد، این حکم هم جاری می شود، تا اینکه شامل مورد بحث هم بشود.

حکم مشتبه شدن صوم منذور بین دو یا سه ماه:

عبارت مرحوم سید در عروه: «و اما ان اشتبه الشهر المنذور صومه بین شهرین او ثلاثه، فالظاهر وجوب الاحتیاط ما لم یستلزم الحرج، و معه یعمل بالظن و مع عدمه، یتخیّر».

توضیح مطلب: در صورتی که ماهی که روزه آن را نذر کرده است، مشتبه بین دو یا سه ماه بشود، مرحوم صاحب عروه، می گوید: در این صورت مادامی که حرجی در بین نیست، مثل جاهای دیگر از موارد احتیاط، در اینجا هم باید احتیاط نماید و اما اگر حرجی باشد، در این صورت می تواند به ظن خود عمل کند و اگر ظن هم نبود، در انتخاب هر یک از ماه ها مخیر خواهد بود. و در این مسأله؛ که بحث از نذر است، دیگر روایت عبدالرحمان که درباره ماه رمضان بود، نمی آید و لذا مرحوم سید هم، جریان حکم اسیر را، در اینجا مطرح نکرده است، و به حسب قاعده مشی نموده است.

اشکال: از مطالبی که تا به اینجا گفتیم، استفاده می شود که دو عبارت «و معه یعمل بالظن» و «و مع عدمه یتخیّر»، مورد اشکال هستند: اما عبارت «و معه یعمل بالظن» یک اشکالش این است که در صورت حرج، اگر به طرفی ظن داشت آن را مقدم می دارد و اما اگر به هیچ طرف ظن نداشت ولی یک طرف در نظر او ارجح از دیگری بود، باز هم باید اخذ به آن بکند، ولی این را مرحوم سید ذکر نکرده است. و اشکال دیگرش این است که در صورت حرجی بودن، پس از اخذ به طرف مظنون یا ارجح، باز هم باید به عمل و احتیاط ادامه بدهد؛ یعنی در جایی که حرجی باشد، انجام کل لازم نیست، ولی نمی تواند فقط به مظنون یا به ارجح اکتفاء نماید، بله اگر انجام بیش از آن مظنون یا ارجح برای او حرجی باشد، می تواند به همان اکتفاء نماید.

و اما عبارت «و مع عدمه یتخیّر»: اشکالش این است که ظاهرش این است که اگر کسی در این صورت یک ماه را اختیار نموده و روزه بگیرد، کفایت می کند. در حالی که این طور نیست؛ و کسی که ظن به یک طرف ندارد، اگر یک ماه را اختیار نماید کفایت نمی کند، بلکه باید به مقداری که حرج بر او نباشد، باز هم از اطراف شبهه، روزه بگیرد، مگر اینکه بیش از یک ماه، بر او حرج باشد، که در این صورت اختیار یک ماه کفایت خواهد کرد.

حکم نماز و روزه در مثل قطبین:

عبارت مرحوم سید در عروه: «(مسأله ۱۰) اذا فرض کون المکلف فی المکان الذی نهاره ستّه اشهر و لیله ستّه أشهر، او نهاره ثلاثه و لیله ستّه» در بعضی از نسخه ها «تسعه» دارد که آن صحیح است «او نحو ذلک، فلایبعد کون المدار فی صومه و صلاته علی البلدان المتعارفه المتوسطه مخیّرا بین افراد المتوسط. و اما احتمال سقوط تکلیفهما عنه فبعید، کاحتمال سقوط الصوم و کون الواجب صلاه یوم و لیله واحده. و یحتمل کون المدار بلده الذی کان متوطنا فیه سابقا، ان کان له بلد سابق».

توضیح عبارت و اقوال در مسأله: بحث در این است که اگر در جایی مانند قطبین شمال و جنوب، شش ماه شب و شش ماه روز بود، تکلیف شخص نسبت به نماز و روزه چیست؟

مرحوم سید در اینجا چهار احتمال را ذکر نموده است و یکی از آنها را که بعید نمی داند انتخاب می کند و آن چهار احتمال عبارتند از: ۱_ ساقط شدن تکلیف به نماز و روزه نسبت به شخص موجود در آنجا ۲_ سقوط تکلیف به صوم و وجوب نماز به مقدار یک شبانه روز ۳_ اختیار یکی از بلدان متوسط و معمولی و قرار دادن اعمال بر طبق آن ۴_ در صورتی که قبلاً در بلدی متوطن بوده باشد، آن را میزان برای اعمالش قرار بدهد.

مرحوم سید احتمال سوم را که بعید نمی داند، اختیار کرده است و دو احتمال اول و دوم را بعید دانسته است و احتمال چهارم را هم محتمل دانسته است. و مرحوم حکیم احتمال دوم را برگزیده است و مرحوم آقای خویی احتمال دیگری را قائل شده است و آن وجوب مهاجرت از اینگونه مکان ها و حرمت بقاء در آنهاست و در صورت اضطرار به بودن در اینگونه مکان ها حکم به سقوط اداء و انتقال تکلیف به قضاء کرده است.

بیان مقتضای تحقیق در مسأله و اشکال سایر احتمالات و اقوال:

مقدمه: به نظر می رسد که این مطلب را باید توجه داشت که از خود اطلاقات ادله ای که نماز و روزه را ایجاب کرده و برای آنها وقت های خاصی قرار داده اند، نمی توان این را استفاده کرد که حتی در جاهایی که چنین وقت هایی تحقق خارجی ندارند مانند قطب شمال و قطب جنوب، در آنجاها هم باید مطابق با فجر و مطابق با ظهر و عشاء و امثال اینها، اعمال صومی و صلاتی را بجا آورد؛ یعنی گفته شود که این تحدید وقت ها حتی در مورد چنین جاهایی هم هست و تکالیف را برای آنجاها هم قرار داده اند؛ عرف چنین مطلبی را از این ادله نمی فهمد؛ تا اینکه نیازی به سؤال نداشته باشد. و لذا اگر ما بخواهیم وظیفه ای را برای اینگونه از مکان ها تعیین بکنیم، باید با اصطیاد قاعده و یک شمّ الفقاهه ای، وظیفه او را به دست بیاوریم.

اشکال بر مختار مرحوم آقای خویی: پس اینکه مرحوم آقای خویی می گویند که از اطلاقات این ادله، استفاده می شود که، ساکنین در آن نواحی، نباید در آنجا بمانند و باید به جایی که این اوقات هست بروند. این حرف درست نیست؛ چرا که اگر نگوییم که اطلاقات ادله، نسبت به آن مکان ها؛ که اصلاً محل ابتلاء مستمعین این ادله نبوده است که در آنجاها باشند، اگر نگوییم که از آنها انصراف دارد، حداقل این است که در این اطلاقات نسبت به آن فروض، دعوای ظهور نمی توان کرد.

ص: ۵۰۴

به علاوه اینکه، وظیفه کسی که امکان زندگی در جای دیگر را نداشته باشد مثلا وسیله رفتن را نداشته باشد چیست؟ ظاهر کلام مرحوم آقای خویی این است که در این صورت دیگر به طور کل تکلیف از او ساقط است!

اشکال بر مختار مرحوم آقای حکیم: این که ایشان قائل به وجوب خصوص نماز یک روز در طول سال و عدم وجوب صوم در اینجا شده اند، چنین تفاوتی بین انسان هایی که در قطبین زندگی می کنند، با سایر انسان ها قابل پذیرش نیست و با ذوق فقهی ناسازگار است، که این همه تفاوت بین انسان های دو ناحیه باشد و شارع اینچنین روابط مهمی را که بین بشر و خداوند، باید باشد، نسبت به انسان های ساکن در آن مناطق، نادیده گرفته باشد.

بیان مختار در مسأله:

به نظر ما از مجموعه ادله و حکمت هایی که در آنها وارد شده است؛ که خداوند متعال نماز و روزه را قرار داده است؛ برای اینکه این ارتباط انسان با او به طور مداوم باشد، انسان ذوقا می فهمد که این طور نیست که شارع راضی به عدم وجود چنین ارتباطی در برخی از مکان ها باشد، و لذا به نظر ما از باب ذوق فقهی و شمّ الفقاهه أقوی همین حرفی است که مرحوم سید در عروه اختیار نموده است و آن اینکه یکی از بلاد و مکان های متعارف را در نظر بگیرند و اعمال خود را مطابق آن تنظیم نماید و تضیّق و احتمال اینکه باید با مکان خاصی اعمال خود را تنظیم کند با اصل نفی می شود.

بله اگر کسی قائل به جریان استصحاب در شبهات حکمیه باشد، باید این را بگوید که چنانچه قبلاً در مکانی بوده باشد که در آن مکان اوقات وجود داشته است، وقتی که از آنجا حرکت می کند به سوی قطب شمال، آخرین مکانی که در آنجا تکالیف به نماز و روزه متوجه او می شده است، باید تکالیف را بر اساس زمان های آنجا استصحاب نموده و به آنها عمل نماید؛ یعنی این شخص که از آن مکان به چنین مکانی مثل قطب شمال رفته است، شک می کند که آیا تکلیف ما عوض شده است یا نه؟ با استصحاب همان حکم را برای خود ثابت می کند چون این احتمال هست که اگر از شارع مقدس پرسیده شود که تکلیف ما در مکان جدید چیست؟ جواب بدهد که همان گونه که دیروز در مکان قبلی انجام می دادید، انجام بدهید.

ص: ۵۰۵

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت بلوغ در وجوب قضاء صوم ۸۹/۱۲/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

(موضوع: شرطیت بلوغ در وجوب قضاء صوم)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در بحث از احکام قضاء به بررسی شرطیت بلوغ و برخی از فروع آن می پردازند.

فصل: فی احکام القضاء

شرطیت بلوغ در وجوب قضاء:

عبارت مرحوم سید در عروه: «یجب قضاء الصوم ممن فاته بشروط: البلوغ و العقل و الاسلام؛ فلایجب علی البالغ مافاته أیام صباه، نعم، یجب قضاء الیوم الذی بلغ فیه قبل طلوع فجره او بلغ مقارنا لطلوعه اذا فاته صومه. و اما لو بلغ بعد الطلوع فی أثناء النهار فلایجب قضاؤه و ان کان أحوط».

توضیح بحث: بحث در شرایطی است که فوت صوم به همراه آن شرایط موجب قضاء می شود و اگر یکی از آن شرایط نبوده باشد، فوت صوم موجب قضاء نمی شود و آن شرایط عبارتند از: بلوغ، عقل و اسلام؛ که در ادامه به توضیح هر کدام از آنها پرداخته می شود.

دلیل شرطیت عقل و اقوال در آن:

حکم به عدم قضاء صومی که در وقت نابالغ بودن فوت شده باشد، از مسلمات و قطعیات فقه امامیه است و بلکه در بین اهل سنت هم، به طوری که مرحوم علامه در «منتهی» و «تذکره» می گوید غیر از اوزاعی مخالفی سراغ ندارد.

بررسی انتساب قول به قضاء ـ علی الاحوط و الافضل ـ به ابن ابی عقیل: بله مرحوم آقای حکیم به طور استثناء از ابن ابی عقیل این را نقل می کند که افضل و احوط قضاء صومی است که از شخص در حال صغر فوت شده باشد. البته خود ایشان این را از عمانی ندیده است؛ چرا که با «عن ابن ابی عقیل» تعبیر کرده است. من که مراجعه کردیم؛ این نسبت را در «منتهی»، «مختلف» و «تذکره» پیدا نکردم، بله در «جواهر الکلام» هم با تعبیر «عن فلان» و با واسطه نقل کرده است. و من حدس می زنم که باید این را از فاضل اصفهانی اخذ کرده باشد؛ چون او مقیّد است که تمام نوشتجات فاضل را مراجعه نماید، و در شرح حال فاضل اصفهانی یا هندی، گفته اند که مرحوم صاحب جواهر اگر کتاب «کشف اللثام» در مقابلش نبود، یک سطر هم از جواهر نمی نوشت؛ البته در «کشف اللثام» چیزی درباره صوم نیست، منتها ایشان شرحی به شرح لمعه به نام «المناهج السویه» دارند؛ که در پاورقی «جواهر» گفته اند که این مطلب در مناهج السویه هست. و ظاهرا «مستمسک» هم به استناد عبارت «جواهر» این را به ابن ابی عقیل نسبت داده است.(۱)

۱- (۱) ـ خوب است که درکامپیوتر ملاحظه بشود؛ تا معلوم شود که آیا این عبارت ابن ابی عقیل را مرحوم کاشف اللثام از کجا نقل کرده است؟ اگر از کتاب ابن ابی عقیل «المتمسک بحبل آل الرسول» نقل کرده باشد و معلوم شود که این کتاب به دست او رسیده است، نکته جالبی می شود؛ ممکن است راهی بشود تا آن کتاب پیدا بشود. کسی نقل می کرد که مرحوم آقای بروجردی می گفت این کتاب تا زمان علامه بوده است. البته به نظر ما در دست شهید اول هم بوده است و مطالبی را از آن نقل می کند. (استاد مدظله)

ولی این نسبت صحیح نیست و ظاهرا یک مسامحه ای در کلام مرحوم صاحب مستمسک شده است؛ چرا که ابن ابی عقیل در دو جا قائل به قضاء به نحو الاحوط والافضل شده است که عبارتند از:

۱ـ اگر کسی در وسط روز بالغ بشود، مورد بحث واقع شده است که آیا قضاء آن روز بر شخص واجب است یا نه؟ مانند حائض که اگرچه روزه اداء بر او واجب نیست ولی قضاء آن ایام بر او واجب است. و شیخ طوسی در اقتصاد در اینجا حکم به وجوب قضاء کرده است و می گوید: حتی اگر آن روز را روزه گرفته باشد و امساک کرده باشد؛ برای اینکه امساک او صوم شرعی نیست و امساک تأدبی است، صحیح نبوده است و باید قضاء آن را بجا بیاورد. مرحوم ابن ابی عقیل هم این مورد را حکم به قضاء علی الاحوط والافضل نموده است.

۲ـ اگر کسی در وسط ماه رمضان بالغ بشود؛ ایشان می گوید: باید چند روزی را که قبل از بلوغ او بوده است، قضاء نماید و یا ممکن است این را بگوید که احتیاط این است که همه ماه را قضاء نماید؛ چون یک بحثی وجود دارد که سابقا هم گذشت؛ که آیا ماه رمضان بتمامه یک عبادت است؛ و در نتیجه باید در اول ماه رمضان، صوم تمام ماه رمضان را نیت بکند؟ یا اینکه هر روز عبادتی مستقل است و نیت کل ماه لزومی ندارد؟ این مطلب در بین قدماء مورد اختلاف بوده است، اگر چه در بین متأخرین، دیگر محل خلاف نیست. پس ابن ابی عقیل در این صورت هم به نحو الاحوط و الافضل حکم به قضاء نموده است.

ص: ۵۰۷

پس، این مطلب را که به طور مطلق صوم ایام صباوت، علی الافضل و الاحوط، قضاء داشته باشد، هیچ کسی قائل نشده است و این نسبت، یک تسامحی است که واقع شده است.

(پاسخ به سؤال) عبارت «الافضل بل الاحوط» احتیاط استحبابی می شود.

بنابراین: در غیر از روزی که شخص در وسط آن بالغ شده باشد، و همین طور در مورد کسی که در وسط ماه رمضان بالغ شده باشد ـ بنابر قول به عبادت واحد بودن صوم ماه رمضان ـ این جزو مسلمات و ضروریات است که صوم ایام صباوت قضاء ندارد.

اشاره به دلیل وجوب قضاء در صورت بلوغ در اثناء روز و ضعف آن:

عبارت سید در عروه: «و اما لو بلغ بعد الطلوع فی أثناء النهار فلایجب قضاؤه و ان کان احوط».

بررسی توضیح مذکور در کلام مرحوم آقای خویی:

مرحوم آقای خویی در مورد عبارت اخیری که مرحوم سید در آن حکم به قضاء به نحو احتیاط استحبابی نموده است، این توضیح را هم در حاشیه ای که مستقلا بر عروه دارند و هم در شرح داده اند که این احتیاط استحبابی در جایی است که آن روز را روزه نگرفته باشد. و اما اگر آن روز را روزه گرفته باشد، دیگر احتیاط استحبابی هم در مورد قضاء وجود ندارد؛ چرا که احتمال این که کافی نباشد وجود ندارد.

در حالی که به نظر می رسد که نیازی به این قید وجود ندارد؛ چرا که عبارت مرحوم سید قاصر از این است که شامل صورت عدم فوت هم بشود؛ چرا که می گوید «یجب قضاء الصوم ممن فاته بشروط... و اما لو بلغ بعد الطلوع فی اثناء النهار فلایجب قضاؤه و ان کان احوط» پس موضوع عبارت از صورتی است که فوت شده باشد و شامل صورت عدم فوت نمی شود.

بله اگر بگوییم که این عبارت مرحوم سید و حکم به احتیاط استحبابی ناظر به کلام شیخ در «اقتصاد» است، ممکن است مقصود در اینجا را به طور مطلق و شامل دو صورت فوت و عدم فوت بگیریم و بنابراین احتمال، قید ایشان وجهی پیدا می کند. و توضیح مطلب این است که مرحوم شیخ در «اقتصاد» می گوید: بر چند طایفه روزه گرفتن واجب نیست اما استحباب دارد که آن روز را امساک تأدبی بکنند و بعداً هم قضاءش را بجا بیاورند، یکی از آنها هم صبی است؛ صبی ای که در أثناء روز بالغ شده باشد، آن را تا آخر امساک می کند و بعد هم واجب است که قضاء آن را بجا بیاورد و اینکه خصوص صورتی را که امساک کرده است عنوان کرده است؛ چون حکم صورت عدم امساک، به طریق اولی از آن استفاده می شود که قضاء بر او هم واجب است؛ چون نمی شود گفت که کسی که امساک تأدبی کرده است قضاء دارد و اما کسی که امساک نکرده است قضاء ندارد! پس از کلام شیخ در اقتصاد استفاده می شود که علی وجه الاطلاق قضاء بر کسی که در وسط روز بالغ شده باشد، واجب است.

مرحوم آقای حکیم هم در اینجا دارند که بعید نیست که این عبارت ناظر به کلام شیخ در اقتصاد باشد، ولی به نظر ما احتمال اقوی این است که این عبارت مرحوم سید، ناظر به کلام شیخ در اقتصاد نیست؛ چون مرحوم شیخ در بحث از شرطیت اسلام هم همین مطلب را دارند که اگر کسی در اثناء روز اسلام بیاورد مستحب است امساک تأدبی بکند و حتی اگر از ابتداء افطاری نکرده باشد، بعداً قضاء آن روز بر او واجب است. ولی مرحوم سید در آنجا هیچ احتیاطی را ذکر نکرده است؛ در حالی که اگر ناظر به «اقتصاد» شیخ بود، مناسب بود که آن را هم متعرض بشود.

ص: ۵۰۹

به هر حال: این احتیاط استحبابی اشکالی ندارد. و نیازی هم به قیدی که مرحوم آقای خویی گفته اند، نیست. و وجه این احتیاط استحبابی در اینجا به جهت رعایت فتوای برخی از فقهاء به وجوب قضاء در اینجا است.

(پاسخ به سؤال) وقتی که خطابات تشریع صوم این جایی را که شخص از ابتداء وقت صوم؛ یعنی طلوع فجر، دارای شرط بلوغ نبوده است، نگرفت، ما تمسک به اصل برائت می کنیم.

حکم شک در تقدم یا تأخر بلوغ و طلوع:

عبارت مرحوم سید در عروه: «ولو شک فی کون البلوغ قبل الفجر او بعده؛ فمع الجهل بتأریخهما لم یجب القضاء و کذا مع الجهل بتأریخ البلوغ. و اما مع الجهل بتأریخ الطلوع؛ بأن علم أنه بلغ قبل ساعه _ مثلا _ و لم یعلم انه کان قد طلع الفجر أم لا، فالاحوط القضاء، ولکن فی وجوبه اشکال».

توضیح عبارت و دلیلش: در جایی که تردید بکند که آیا بلوغ او قبل از فجر بوده است، تا اینکه روزه آن روز بر او واجب باشد یا اینکه بعد از فجر بوده است، تا اینکه روزه آن روز بر او واجب نباشد، چند صورت دارد که عبارتند از: ۱_ تاریخ هر دو مجهول باشد؛ در این صورت چون تکلیف ثابت نیست، قضاء بر او واجب نیست؛ حالا یا بگوییم که اصلاً اصلین در اینجا جاری نمی شوند و یا اینکه بگوییم که به خاطر تعارض، تساقط می کنند، به هر حال یک اصلی که وجوب صوم را در این صورت اثبات بکند، وجود ندارد و لذا قضاء هم، بر او لازم نمی شود.

ص: ۵۱۰

۲_ تاریـخ طلوع را بدانـد ولی تاریـخ بلوغ را جاهل باشد؛ در این صورت هم قضاء واجب نیست؛ چرا که همان طوری که اگر در زمانی که طلوع فجر شـده است، نمی داند که به حد بلوغ رسـیده است یا نه؟ استصـحاب عدم بلوغ می آید و وجوب صوم نفی می شود. در اینجـایی هم که در وسـط روز شـک می کنـد و ساعت طلوع را می دانـد ولی وقت بلوغش را نمی دانـد، در اینجـا هم استصـحاب عـدم بلوغ می گویـد که بـالغ نشـده است و اصـل تـأخر حادث در خود روایت زراره هم هست، پس هم استصحاب و هم اصل برائت اقتضاء می کنند که روزه آن روز بر او واجب نباشد. و لذا در این صورت هم حرفی نیست.

۳_ تاریـخ بلوغ را بدانـد ولی تاریـخ طلوع را جاهل باشد؛ یعنی شـخص وقت بلوغش را می داند ولی نمی داند که آیا در این زمان که بلوغش ثابت است، طلوع شده است یا نه؟ اگر طلوع قبل از آن آنی باشد که بالغ شده است، روزه برایش واجب نمی شود؛ چون در اول وقت بالغ نبوده است. و اما اگر طلوع بعد از بلوغ او باشد، روزه بر او واجب می شود، در اینجا با استصحاب گفته می شود که طلوع متأخر از بلوغ بوده است، پس همه روز را بالغ بوده است.

ولی ایشـان می گوینـد: «فیه اشـکال» و آقایـان دیگر هم معمولاً این را مشـکل دانسـته و بلکه فتوا به عـدم وجوب صوم در این صورت کرده انـد؛ برای اینکه، با استصـحاب عـدم طلوع می گوییم که طلوع نشـده است، بعد می خواهیم این را نتیجه بگیریم که پس بنابراین از اول روز تا آخر روز را این شـخص بالغ بوده است. و این همان اثبات لوازم عقلی است و اشکال اصل مثبت پیش می آید.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت بلوغ در حکم به قضاء فائت ۸۹/۱۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: شرطیت بلوغ در حکم به قضاء فائت)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ حکم صورت جهل به زمان طلوع، با علم به زمان بلوغ را مورد بررسی قرار می دهد.

تفاوت مبنای مرحوم آقای خویی با مبنای مشهور در حادثینی که تاریخ یکی از آنها مجهول است:

یک اختلافی بین مشهور و مرحوم آقای خویی هست و آن اینکه آیا بین حادثینی که مجهولی التاریخ هستند و بین حادثینی که فقط یکی از آنها مجهول است، از جهت جریان اصول عملیه فرقی وجود دارد یا خیر؟

نظر مشهور این است که؛ بله در صورتی که مجهولی التاریخ باشند، یا به جهت تعارض، تساقط می کنند و یا ـ طبق نظر مرحوم آخوند ـ اصلا جاری نمی شوند. ولی در جایی که یکی از دو حادث، مجهول التاریخ باشد، نسبت به مجهول التاریخ اصل جاری می شود و نسبت به معلوم التاریخ جاری نمی شود.

ولی نظر مرحوم آقای خویی این است که فرقی بین مجهولی التاریخ با جایی که یکی از آنها مجهول التاریخ باشد وجود ندارد؛ اگر قائل به تعارض و تساقط بشویم در هر دو صورت قائل می شویم و اگر بگوییم که اصل جاری نمی شود، باید در هر دو صورت این را بگوییم و فرقی بین معلوم و مجهول وجود ندارد.

وجه مبنای مرحوم آقای خویی:

منشأ نظر مرحوم آقای خویی این است که مفاد ادله استصحاب این است که شما یک چیزی را که قبلاً یقین به آن دارید اگر شک در ادامه آن پیدا کردید، حکم به ادامه آن بکنید «و لاینقض الیقین بالشک»، و شک یک مرتبه این است که نسبت به ادامه زمان است، مثل اینکه می داند که زید دیروز عادل بود، ولی امروز شک دارد که آیا عدالتش هنوز باقی است یا نه؟ در جریان استصحاب در این صورت به طور روشن استصحاب جاری می شود. و یک مرتبه هم شک نسبت به زمان نیست؛ چرا که زمان شیء معلوم است بلکه نسبت به یک حادث زمانی شک وجود دارد؛ مثل مورد بحث ما که زمان بلوغ روشن است، اما نمی داند که فجر در زمان بلوغ طلوع کرده است یا نه؟ در این صورت هم در جریان استصحاب نسبت به مجهول التاریخ حرفی نیست؛ چون قبلاً طلوع فجر نبوده است، پس اگر شک در طلوع آن تا زمان بلوغ بکنیم که زمان معینی است، استصحاب عدم طلوع جاری می شود. و اما اینکه آیا استصحاب در مورد بلوغ که معلوم التاریخ است، جاری می شود یا نه؟ محل خلاف است: مرحوم آقای خویی می گوید: اگر چه نسبت به زمان، نمی توانیم عدم بلوغ را جاری بکنیم؛ چون یقین دارم که الان بالغ شده ام؛ پس نمی شود گفت که یک ساعت پیش بالغ نبودم، پس الان هم بالغ نیستم. و اما نسبت به حادث دیگر زمانی جاری است؛ یعنی با مقایسه آن نسبت به طلوع فجر، من می توانم این طور بگویم که ـ فرضا ـ من ده ساعت قبل از طلوع

فجر بالغ نشـده بودم، حالا شک می کنم که آیا مدتی قبل از طلوع فجر بالغ شدم یا نه؟ استصحاب می کنم عدم بلوغ را؛ یعنی اگر چه زمـان بلوغ من معین است ولی نسبت به طلوع فجر مورد تردیـد است و چون قطعـا در ساعاتی قبل از طلوع فجر، عـدم بلـوغ بوده است، پس می توان آن را استصحاب نمود و گفت که قبـل از طلوع فجر، بلوغی نبوده است، پس استصحاب عـدم طلوع فجر ــ با اینکه زمان بلوغ معلوم بود ــ جاری می شود و با استصحاب عـدم بلوغ فجر، تعارض نموده و تساقط می کنند، پس حکم مجهولی التاریخ با حکم معلوم بودن تاریخ یکی و مجهول بودن دیگری یکی می شود.

ص: ۵۱۲

اشکال مبنای مذکور:

به نظر می رسد که مبنای مشـهور در این بحث که گفته شد اقرب به واقع باشد و جهتش این است که اولا: اگرچه اجراء اصـل در مورد چیزی که زمانش معلوم است، با صناعت علمی قابل توجیه است، ولی جریان چنین اصلی دارای ظهور ضعیفی است و مثـل موارد دیگر نیست؛ چرا که عرف، جریـان اصـل در دو طرف را در بعضـی از موارد بـالفطره مسـاوق می بینـد؛ مثل جریان اصل در مجهولی التاریـخ که فرقی بین آنها نیست، ولی در بعضـی از موارد، این طور نیست و بالوجـدان کسـی نمی فهمـد که چنین اصل معارضـی در آنجا جاری است، مثل مورد بحث که فقط با صـناعت علمی می توان جریان اصل در معلوم التاریخ را بیـان کرد و الاـ وجـدانا کسـی چنین تعارضـی را در اینجا نمی فهمـد؛ چرا که ظهورات ادله استصـحاب این است که در صـدد طولاـنی کردن عمر مستصـحب هسـتند و چنین امری در اینجـا که عمر مستصـحب از نظر زمـان مشـخص است و با استصـحاب طولانی نمی شود، نمی آیـد و اینکه انسان بخواهد که در مقایسه آن با شـیء دیگر، عمر آن را کمتر کند، در ادله استصـحاب یک چنین ظهوری وجود ندارد و مشهور هم بر خلاف مرحوم آقای خویی همین را می گویند.

ثانیا: مختار خود مرحوم آقای خویی این است که آن چیزی که در استصـحاب معتبر است عبارت است از تقـدم مستصـحب بر زمـان استصـحاب؛ یعنی مستصـحب بایـد بر زمانی که می خواهیم مستصـحب را برای آن زمان استصـحاب بکنیم تقـدم داشـته باشـد، و مستصـحب گـاهی در زمـان سابق بوده است و ما آن را برای زمان حال استصـحاب می کنیم، در این حرفی نیست که جریان دارد. و اما گاهی هم این طور است که مستصـحب در زمان فعلی هست و نسبت به زمان آینده بقاء آن مشکوک است، ایشان می گوید: ادله استصـحاب این را هم شامل است و استصـحاب در اینجا جاری می شود و اثر بر آن بار می شود؛ اگر چه مستصـحب حالی است و برای زمان مسـتقبل می خواهیم استصحاب را انجام بدهیم، مثلا شخص استطاعت مالی دارد ولی نمی داند که آیا این تمکن مالی تا آخر اعمال حج برایش باقی خواهد ماند؟ استصـحاب اسـتطاعت برای آینده را در اینجا جاری و وظیفه او این می شود که برود محرم شود و اعمال را انجام بدهد. در حالی که اگر بداند که اسـتطاعت تا آخر نخواهد داشت، دیگر لزومی ندارد که محرم شده و اعمال را آغاز نماید.

ص: ۵۱۳

خوب جریان استصحاب در این دو مورد هست و ایشان اینها را قائل است و اما اینکه مورد سومی هم برای استصحاب باشد و آن در جایی است که زمان مستصحب مشخص است، ولی نسبت به یک چیز دیگری بخواهیم استصحاب را در مورد آن جاری بکنیم و نتیجه اش هم کوتاه کردن زمان تحقق مستصحب باشد، لازمه اش این است که در جایی که زمان فوت یکی از وارث ها مشخص است ولی زمان فوت یکی دیگر مشخص نیست تعارض اصلین باشد، در حالی که شکی نیست که شرعا حکم به وارث بودن مجهول التاریخ می شود. مثلاً زید و عمرو هر دو مرده اند، و زمان فوت زید معین است، بر خلاف زمان فوت عمرو؛ و اگر استصحاب بخواهد که در مورد فوت زید هم که زمانش معین است جاری بشود و حکم بکند به اینکه زمان حیات زید تا زمان فوت واقعی عمرو ادامه داشته است، این اصل با استصحاب حیات عمرو تا زمان فوت زید تعارض نموده و تساقط می کنند.

ثالثاً: وجهی که برای تعارض در صورت امکان جریان اصل در دو طرف معلوم التاریخ و مجهول التاریخ، وجود دارد این است که اگر بخواهیم که اصل را در یک طرف جاری کرده و در طرف دیگر جاری نکنیم، ترجیح بلامرجح لازم می آید، پس باید در هر دو جاری بشود و تعارض و تساقط بکنند. ولی به نظر ما جاری نکردن اصل در طرف معلوم التاریخ رجحان دارد و لذا اصل فقط در مجهول التاریخ جاری می شود و تعارضی پیش نمی آید؛ و جهتش این است که این مطلب که اصل در مجهول التاریخ جاری شود و در معلوم التاریخ جاری نشود ثبوتا محتمل است و عکسش را عرف متعارف احتمال نمی دهد که اصل در معلوم جاری بشود و در مجهول جاری نشود. و در این مواردی که احتمال در یک طرف با احتمال در طرف دیگر متفاوت است، ما می توانیم بگوییم که قطعا اصل در معلوم التاریخ جاری نیست؛ چون به هرحال معلوم ساقط است؛ یا به جهت جریان اصل دو طرف و تعارض آنها و یا به جهت تفصیلی که در بین آنها هست و آن اینکه طرف معلوم اصل ندارد و طرف مجهول اصل دارد؛ چرا که احتمال این که معلوم اصل داشته باشد ولی مجهول اصل نداشته باشد، چنین چیزی را احتمال نمی دهیم، پس به این بیان ثابت می شود که طرف معلوم اصل ندارد و اصل در طرف مجهول جاری می شود و مقتضای اصل عدم تخصیص هم همین است؛ وقتی که دلیل عام نسبت به مجهول _ که اصل در آن جاری می شود _ تخصیص خورده است و ما شک داریم که آیا دلیل عام نسبت به معلوم هم تخصیص خورده است یا نه؟ حکم به عدم تخصیص زائد می شود و اصل را بدون معارض در خصوص مجهول جاری می کنیم.

بررسی مثبت بودن اصل در طرف مجهول در مورد بحث:

طبق مبنای مرحوم آقای خویی اصل در طرف مجهول با اصل در طرف معلوم تعارض و تساقط می کنند و اما بر طبق مبنای مشهور که اصل در طرف معلوم جاری نمی شود و ما هم آن را قائل شدیم و گفتیم که نسبت به بلوغ که زمانش معلوم است اصل جاری نمی شود و فقط نسبت به طلوع فجر که زمانش مجهول است اصل عدم طلوع تا زمان بلوغ جاری می شود، مرحوم آقای خویی و بیشتر محشّین عروه گفته اند که اصل در طرف مجهول هم در اینجا جاری نیست؛ چرا که استصحاب عدم طلوع فجر تا زمان بلوغ، اصل مثبت است؛ برای اینکه این مطلب که «پس این شخص در زمان طلوع فجر، بالغ بوده است» از لوازم عقلی مستصحب «عدم طلوع فجر تا زمان بلوغ» است.

ولی به نظر ما در اینجا اصل مثبتی که مشکل داشته باشد، نمی شود؛ زیرا:

اولا: ما اشکالی در جریان اصل مثبت نمی بینیم؛ برای اینکه: ۱_ مخاطب ادله، عرف ساده بسیط است و عرف ساده این اصل مثبت هایی را که ما می گوییم، نمی فهمد و بلکه حتی دانشمندان سطح بالای غیر طلبه هم اینها را نمی فهمند، در حالی که باید متفاهم برای عرف باشد؛ چون از امور استظهاری است؛ از امور عقلی که نیست. و اما آنچه که مرحوم شیخ در مسأله اصل مثبت آورده است و عدم جریانش را از وجدانیات عرف گرفته است، و آقایان از آن نتیجه گیری کرده اند، در بعضی از موارد این حرف درست است و آن در جایی است که در بین مستصحب و آن چیز ملازمه اتفاقی باشد مثل اینکه شخصی در خانه ای خوابیده است که ساعت چهار خراب شده است، که در اینجا گفته اند که اگر بخواهیم با استصحاب بقاء او در زیر سقف، موت او را اثبات بکنیم، اصل مثبت می شود و بلااشکال یک چنین استصحابی جاری نمی شود. چون احتمال بیرون رفتن او از آنجا برای قضاء حاجت و نحوه بوده است. ولی این حرف در جاهایی که ملازمه قطعی است و بالبرهان قابل تفکیک نیستند نمی آید مثل اینکه اگر حرکت نبود، سکون هست و اگر سکون نشد حرکت هست و مثل اولیت ماه که اولیت یک شیء عبارت از این است که آن شیء مسبوق به عدم باشد، پس حکم تعبدی به «افطر للرؤیه» به معنای اول ماه بودن آن روز و عید فطر بودنش است، و مثبتیتی در بین نیست.

۲ــ در مواردی از روایات استفاده می شود که اصل مثبت هم مشکلی ندارد؛ مثل اینکه در روایت هست که «اذا علمت الشهر» وقتی که ماه را فهمیدی، سی روز روزه بگیرید و روز سی و یکم مأمور به افطار هستید. خوب چرا باید روز سی و یکم را افطار کرد؟ برای اینکه استصحاب روز بعدی را روز عید حساب کرده است، با اینکه شخص شک دارد که روز اول است یا روز دوم و در روز دوم افطار کردن حرام نیست، ولی شارع با استصحاب حکم به اولیت کرده است.

و مثل اینکه روایات زیادی این را دارند که «اذا رأیت الهلال فأفطر» که این امر به افطار است نه اینکه تجویز باشد. پس ملاحظه می شود که حکم اولیت را بار کرده است، در حالی که اگر مثبت بودن مشکل داشت در اینجا هم باید حکم به اول شوال بودن نمی شد.

(پاسخ به سؤال) امکان دارد که روز دوم ماه شوال باشد. و اماریتی در کار نیست، حکم به افطار در اینجا از باب اصل است و اثبات اولیت برای فردای آن می شود اصل مثبت، ولی در روایت چنین حکمی بر آن بار شده است.

ثانیا: بر فرض اینکه اجراء اصل مثبت مشکلی داشته باشد، ولی مورد بحث ما از مواردی است که جریان اصل مثبت در آنها استثناء شده است؛ مثل اینکه از باب خفاء واسطه باشد که مرحوم شیخ آن را استثناء کرده است، و یا از باب اعم بودن ملازمه از حکم واقعی و حکم ظاهری باشد که مرحوم آخوند این را ذکر کرده است، و یا از موارد ملازمه عرفیه بدانیم، به هر حال به یکی از این طریق هایی که استثناء شده اند هم می توانیم بگوییم که با استصحاب عدم طلوع فجر تا زمان بلوغ شخص، اثبات بلوغ شخص در زمان طلوع فجر می شود و روزه را باید بگیرد.

ص: ۵۱۶

(پاسخ به سؤال) یک مقدارش که قطعا نهار است و بلوغ هم هست، یک مقدار دیگرش را هم با استصحاب حکم می شود و در نتیجه اثبات می شود که تمام وقت را شخص بالغ بوده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت بلوغ و عقل در وجوب قضاء صوم ۸۹/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

(موضوع: شرطیت بلوغ و عقل در وجوب قضاء صوم)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در ابتداء بحث از شرطیت بلوغ در وجوب قضاء صوم را تکمیل و سپس به بررسی شرطیت عدم جنون در وجوب قضاء صوم می پردازند.

تکمیل بحث از شرطیت بلوغ در وجوب قضاء صوم:

به تناسب بحثی که از مسأله جریان اصل در هر دوی از معلوم التاریخ و مجهول التاریخ یا جریان آن در خصوص مجهول التاریخ، انجام گرفت و ما یک بیانی درباره جریان اصل در خصوص مجهول التاریخ داشتیم، یک اشکالی مطرح شد که ایجاب می کند که من یک توضیحی در این باره ذکر نمایم و آن اینکه:

تقریبی برای تعدی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه:

در رابطه با مرجح بودن مرجحات غیر منصوصه در باب خبرین متعارضین مثل اقرب به واقع بودن نقل به لفظ بر نقل به معنی و همین طور مثل اقرب بودن روایتی که واسطه کمتری دارد از روایتی که واسطه بیشتری در آن واقع شده است، مرحوم شیخ یک بیانی دارد که در آن بیان از خود روایات، خواسته است که مرجحیت مرجحات غیر منصوصه را استفاده نماید، و مرحوم آخوند و دیگران از آن بحث کرده اند. من هم یک تقریب دیگری را در این جهت داشتم و آن تقریب چنین بود:

ص: ۵۱۷

عمومات و یا اطلاقات ادله حجیت خبر واحد مثل «صدق العادل» اقتضاء می کنند که اخذ به خبر واحد، واجب تعیینی باشد، و از آنجا که در خبرین متعارضین عمل به آنها به نحو وجوب تعیینی و اخذ به هر دوی آنها ممکن نیست، از حیث مقام ثبوت، محتملاتی در اینجا هست که عبارتند از: ۱ــ تعارض و تساقط هر دو خبر نسبت به مدلول مطابقی و اینکه کالعدم محسوب بشوند. ۲ــ مخیر باشد که یکی از دو روایت را اخذ نماید، ۳ــ اخذ به ذی المزیه تعیینا و طرح کردن فاقد مزیت. ۴ــ اخذ به فاقد مزیت و طرح کردن ذی المزیه.

از بین این چهار احتمال؛ احتمال چهارم که اسوء حالا از همه آنها است و چنین احتمالی در کار نیست، احتمال دوم همه که لازمه اش، زمین خوردن ظهور در تعیینی بودن در هر دو خبر است، بعید است، پس ادله ای که ظاهر در تعیینی بودن است

نسبت به فاقد مزیت قطعا به زمین خورده است و فقط نسبت به واجد مزیت است که ما یقین نداریم که این اطلاق مقتضی در تعیین بودن، به زمین خورده باشد و این امکان هست که اگر از شارع مقدس سؤال شود، بفرماید که اگر چنین مرجحی وجود داشت، شما آن واجد مزیت را اخذ نمایید. و مرحوم شیخ هم از همین روایت های موجود خواسته است حکم به تقدیم ذی المزیه را استفاده نماید، البته ما این را نگفتیم ولی از نظر مقام ثبوت این احتمال هست که این طور باشد؛ پس ما یقین داریم که عمومات مقتضی تعیینی بودن نسبت به فاقد مزیت به زمین خوردن است و به طور تعیینی امر به اخذ به آن در کار نیست و اما نسبت به واجد مزیت در تخصیص خوردن عمومات مذکور تردید داریم و در صورت شک در تخصیص باید به اصاله العموم تمسک نمود و لذا حکم می کردیم که، اخذ به ذی المزیه واجب است. این تقریب را ما سابقا می گفتیم.

اشکال این تقریب: ولی بعداً ما از این تقریب برگشتیم و جهتش این بود که این تقریبی که ما می کردیم متوقف بر این است که این مطلب را احراز نماییم که شارع مقدس در این خبرها و عباراتی که صادر می کند، علاوه بر بیان مقتضی حکم فعلی، در صدد بیان حکم در صورت تعارض هم باشد، آن وقت می شود این حرف را گفت که در صورت تعارض یک احتمال قطعی السقوط است و یک احتمال قابل اخذ است.

در حالی که ما وقتی که به وجدانیات خودمان، که از اهل عرف هستیم، مراجعه می کنیم و از بحث های مدرسه ای ـ که معیار نیستند ـ فاصله می گیریم، در می یابیم که در موارد مشابه که در بین عرف دائر است، چنین چیزی نیست و بلکه فقط خصوص بیان مقتضی حکم فعلی اراده می شود و لذا در موارد تعارض نیاز به سؤال و تعیین تکلیف از سوی شارع هست و نمی شود با این گونه تقریب ها وظیفه را تعیین کرد.

مثلاً وقتی که از مرجع تقلیدی سؤال می کنند که شما گفته اید که در مسأله تقلید به اعلم مراجعه بشود و برای تشخیص اعلم به اهل خبره مراجعه کنید. در حالی که ما وقتی که به اهل خبره مراجعه می کنیم، جوابشان مختلف است؛ یکی می گوید زید اعلم است، دیگری می گوید عمرو اعلم است و هکذا. و ما هم در جواب می گوییم: ببینید که کدام یک از این گوینده ها سوادش بیشتر است و یا ببینید که چه کسی را افراد بیشتری معرفی می کنند.

و از طرفی ما مثل همین مراجعه را درباره خبرین متعارضین می بینیم که به امام علیه السلام مراجعه می شود که «یأتی عنکم الخبران المتعارضان» و اینها هم آدم های متعارف بوده اند، نه اینکه خارج از متعارف و وسواسی بوده باشند می بینیم که آمده اند سؤال کرده اند و حضرت هم مرجحاتی را ذکر کرده است. مانند مثالی که زدیم؛ که در آنجا هم اشخاص متعارف در صورت تعارض در اقوال اهل خبره به تردید افتاده و با سؤال کسب تکلیف می کنند.

از این روش عملی عرف، این مطلب استفاده می شود که متفاهم عرفی از عمومات مثل «صدق العادل» این است که در صدد بیان مقتضی هستند؛ یعنی می خواهند بگویند که آن روایتی را که مزاحمی نداشته باشد باید اخذ نمود؛ پس خبر عادل حجت است؛ یعنی قول او را باید اخذ کرد و در تعارض قول او با فاسق، حرف او باید عمل بشود؛ چون قول فاسق را حجت نکرده است. و اما قول عادل حجیت اقتضایی دارد و وقتی مانعی در مقابلش نیست، باید اخذ بشود، و اما وقتی که دو خبر عادل در مقابل هم قرار بگیرند، بالطبع انسان شک می کند. و نیاز سؤال دارد و لذا سؤال کرده اند و ائمه علیهم السلام هم اخبار علاجیه را بیان فرموده اند.

پس این تقریبی که ما برای ترجیح ذی المزیه غیر منصوص بیان می کردیم، دچار اشکال است و با این بیان نمی توان از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تعدی نمود.

تطبیق مطلب بر مورد بحث:

در مورد بحث هم ما حرف اولمان این است که در جایی که در یک طرف اصل در مجهول التاریخ مطرح هست و در طرف دیگر نسبت به معلوم التاریخ مطرح است، به نظر ما در طرف معلوم التاریخ اصلا مقتضی برای جریان اصل وجود ندارد و عرف در اینجا اقتضاء جریان اصل را نمی فهمد؛ این را که برای اثبات وارث بودن زیدی که تاریخ موت او معلوم است، بیاییم حیات او را نسبت به عمروی که نمی دانیم در چه زمانی زنده بوده است، استصحاب نماییم و نتیجه اش این بشود که مدت عمر عمرو کوتاه بشود که زید بعد از او مرده باشد، عرف از «لاتنقض الیقین بالشک» این را نمی فهمد و مقتضی جریان اصل نسبت به معلوم را در اینجا نمی بیند. پس این کلام مرحوم آقای خویی که اصل را در معلوم التاریخ هم جاری می داند، همان طوری که مشهور هم گفته اند، درست نیست.

ص: ۵۲۰

و اما بر فرض تنزل و قبول جریان اصل در دو طرف مجهول و معلوم، با بیانی که در جواب از تقریب مذکور در اعتبار مرجحات غیر منصوصه در خبرین متعارضین گفتیم، روشن شد که اولا باید احراز کرد که ادله اعتبار استصحاب تنها در صدد بیان مقتضی حکم نیستند، بلکه صورت تعارض را هم در نظر دارند، تا اینکه بتوانیم برای تقریب جریان اصل در طرف مجهول، از بیانی که در جلسه قبلی گفته شد که مربوط به مقام ثبوت بود، استفاده بکنیم و الا از آن تقریب نمی توان استفاده نمود.

خلاصه: در اینجا اصل در طرف مجهول التاریخ جاری می شود و نسبت به معلوم التاریخ به نظر ما مقتضی جریان اصل وجود ندارد.

شرطیت عدم جنون در وجوب قضاء صوم:

عبارت مرحوم سید: «و کذا لا یجب علی المجنون ما فات منه ایام جنونه، من غیر فرق بین ما کان من الله او من فعله علی وجه الحرمه او علی وجه الجواز».

توضیح عبارت: همان طوری که غیر بالغ، قضاء روزه هایی را که در زمان عدم بلوغ نگرفته است، بر او واجب نیست بر دیوانه هم قضاء صومی که از او در ایام جنونش فوت شده است، واجب نیست و فرقی نیست بین اینکه جنون او الهی باشد یا اینکه خود او عمدا _ یا به وجه حرام و یا به وجه حلال _ کاری بکند که در نتیجه آن کار دچار جنون بشود؛ پس چه به فعل خودش باشد یا به فعل غیر باشد و چه عمدی باشد و یا غیر عمدی باشد و چه الهی باشد و یا غیر الهی باشد، فرقی نمی کند در هر حال، دیوانه قضاء ندارد.

بررسی دلیل مسأله:

دلیل اول: اجماع: شهید ثانی بر این مسأله دعوای اجماع کرده است.

اشکال: این اجماع ظاهرا ثابت نیست؛ چرا که از «سرائر» ابن ادریس و «اصباح الشیعه» قطب الدین کیذُری یا کیذُری استفاده می شود که در جایی که شخص در وقت خطاب عاقل بوده باشد و از روی عمد کاری بکند که دیوانه بشود، در این صورت قضاء به عهده او هست.

مقتضای قاعده هم همین است؛ چرا که شخصی که الان عاقل است و هیچ اشکالی از نظر عقلی ندارد و این را هم می داند که اگر فلان کار را انجام بدهد، در نتیجه آن به جنون می افتد و آدم می کشد و اعمالش را ترک می کند، معذور بودن چنین شخصی از ادله استفاده نمی شود؛ که عقابی نداشته باشد و اگر کسی را کشت، ضامن نباشد، و ادله عامه شامل چنین شخصی می شود. مگر اینکه روایت خاصی وجود داشته باشد.

دلیل دوم: مرحوم آقای خویی تقریبی دارند که این است که: خطابات شامل مجنون نمی شود، پس از حیث خطاب تکلیفی متوجه او نیست و اما از حیث ملاک چطور؟ چرا که ملاک نسبت به برخی از مواردی که خطاب شامل نیست، وجود دارد و لذا حکم به قضاء می شود؛ مانند شخص خواب و غافل و ناسی؛ که اگر چه خطاب شامل آنها نمی شود، ولی ملاک در آنها هست و لذا قضاء فائت را باید انجام بدهند. ایشان می گوید: حتی ملاک هم نسبت به مجنون ثابت نیست، بلکه دلیل بر عدم ملاک نسبت به مجنون داریم و آن روایات مناط بودن داشتن عقل برای اثابه و عقاب کردن است؛ از جمله در روایت می فرماید «بک أُثیب و بک اعاقب».

اشکال: اگر تکلیف به صوم در ساعتی قبل از طلوع فجر متوجه انسان می شد و قبل از آن خطابی و تکلیفی متوجه شخص نبود، این حرف درست بود که شخص هنوز تکلیفی ندارد و می تواند خودش را عاجز نماید ولی «کتب علیکم الصیام» این طور نیست که در هنگام طلوع فجر متوجه شخص بشود؛ خیلی ها گفته اند که در اول شب اول ماه رمضان این آیه متوجه شخص می شود و لذا دیگر حق ندارد که خود را دیوانه نماید، و این تکلیف شامل او هست، مانند کسی که بعد از دخول وقت نماز خود را دیوانه نماید؛ که تکلیف شامل او شده است و لذا باید قضاء را بجا بیاورد.

و اینکه ایشان مجنون را قیاس به نابالغ کرده است، درست نیست؛ چرا که نابالغ، در قبل از بلوغ خطابی نداشته است، ولی کسی که عاقل بوده است و کاری می کند که دیوانه بشود، قبل از اینکه خود را دیوانه نماید، تکلیف و خطاب متوجه به او بوده است، پس با هم فرق می کنند. و میزان این است که اگر از وقت توجه خطاب تا ظرف عمل، شخصی آنامّا قدرت بر عمل داشته باشد، آن خطاب تنجز پیدا می کند.

بنابراین: اگر روایت خاصی نباشد، طبق قاعده، جنون اختیاری مانع از وجوب قضاء نمی شود.

و اما استشهادی که ایشان به روایت «بک اثیب و بک اعاقب» کرده اند؛ درست نیست؛ برای اینکه از این روایت استفاده می شود که عقل داشتن از شرایط تنجز تکلیف است و اما اینکه اگر عقل نباشد ملاک تکلیف هم وجود ندارد، چنین مطلبی از این روایت استفاده نمی شود.

ص: ۵۲۳

دلیل سوم: مرحوم آقای حکیم می گوینـد: از روایاتی که مربوط به مغمی علیه است یکی روایت «ما غلب الله فهو اولی بالعذر» است و این روایت اگر چه در مورد مغمی علیه وارد شـده است، ولی مطلـبی که عنوان شـده است، عنوانی عـام است و دلالـت می کند بر اینکه همان طوری که بر مغمی علیه قضاء واجب نیست، بر مجنون هم قضاء واجب نیست.

اشـکال: اولا: روایات مغمی علیه را بایـد بررسـی و بحث نماییم؛ چرا که بعضـی از روایات متعارض در اینجا وجود دارد و لـذا بعضی ها حکم به قضاء اعمال مغمی علیه کرده اند.

و ثانیـا: بر فرض تمـامیت دلالـت روایـات بر عـدم قضاء بر مغمی علیه و قبول دلالت این روایت بر این مطلب، ولی بحث ما که مـورد نزاع است، در مـورد جـایی است که شخصـی بـا اختیـار خـودش، خودش را به جنون بیانـدازد، در حـالی که این روایت عبارتش «ما غلب الله علیه فهو اولی بالعـذر» است که ظاهرش این است که اختیار خود شـخص دخیل در اغماء او نباشـد؛ بله به یک معنا همه چیزها «مما غلب الله» هسـتند و مسـتند به خداونـد هسـتند، ولی ظاهر این عبارت این است که یعنی خود شـخص دخیل در تحقق آن نباشد؛ یعنی در آنجایی که اغماء الهی باشد و مسـتند به عمل شـخص نباشد، اشـکالی ندارد و اما در جایی که اغماء مستند به عمل شخص باشد، این را روایت شامل نیست.

عـدم دلالت این روایت بر تخصـیص: مرحوم آقای خویی در اینجا می گوید: این روایت همان طوری که دلیل بر عذر بودن به نحو مطلق؛ حتی در صورت اغماء اختیاری نیست، ولی دلیل بر تخصـیص هم نیست و لذا اگر ادله دیگری باشد که در صورت اغمـاء اختیـاری هم عـذر بودن را ثـابت نماینـد، این روایت بـا آنها تعارض نمی کنـد؛ چرا که این روایت در مورد این جهت، ساکت است.

این کلام مرحوم آقای خویی اگر چه مطابق با معنایی است که ما به آن قائل هستیم ولی بر خلاف نظر مشهور است؛ چرا که مشهور این است که «العله یعمم و یخصص» و لذا اگر طبیب بگوید «لاتاکل الرمان لانه حامض» طبق نظر مشهور هم تعمیم استفاده می شود که عدم جواز خوردن ترشی ها است و هم تخصیص استفاده می شود که جواز خوردن انار غیر ترش است. ولی ما سابقا توضیح دادیم که چنین عبارتی اگرچه موجب تعمیم است ولی موجب تخصیص نیست؛ بله مفاد آن تخصیص شخص الحکم است ولی تخصیص سنخ الحکم از آن استفاده نمی شود؛ چرا که شخص گوینده، انار معمولی و متعارف را در نظر گرفته است و علتش را هم که ترشی اش است ذکر کرده است، پس هر ترشی را ممنوع کرده است و اما انار غیر متعارف که انار شیرین است، از ابتداء، در مقسم نبوده است و داخل در معلَّل نبوده است و لذا این عبارت دلالت بر جواز خوردن انار شیرین نمی کند و آن را باید از جای دیگر استفاده کرد، بله شخص الحکم که راجع به انار متعارف است که ترش است مورد نظر است.

خلاصه: این کلام ایشان در اینجا مشابه حرفی است که ما در اینگونه از تعلیل ها داریم، بنابراین از این روایت استفاده تخصیص نمی شود. ولی یک متممی هست که در درس بعدی ذکر خواهیم کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت عدم اغماء در وجوب قضاء صوم فائت ۸۹/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: شرطیت عدم اغماء در وجوب قضاء صوم فائت)

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ مسأله شرط بودن عدم اغماء در وجوب قضاء صوم فائت را مورد بررسی قرار می دهند؛ و در این جهت برخی از روایات مختلفی را که در این باره وارد شده است ذکر می کند.

ص: ۵۲۵

ذکر روایات لزوم قضاء صوم بر مغمی علیه:

روایاتی که دلالت بر سقوط قضاء صوم از مغمی علیه می کند سه روایت است، بر خلاف مرحوم آقای خویی که آنها را فقط دو روایت دانسته است و آن سه روایت عبارتند از:

۱_ صحیحه منصور بن حازم عن ابی عبدالله علیه السلام: که در این روایت که سندش هیچ شبهه ای ندارد، در مورد مغمی علیه می فرماید: «یقضی کل ما فاته» یعنی هر چه از او فوت شده است، باید قضاء نماید. این روایت شامل هر دوی نماز و روزه می شود. و سندش «عن حسین بن سعید عن صفوان عن منصور بن حازم» است.

۲_ معتبر منصور بن حازم: که سندش چنین است «ابراهیم بن هاشم عن غیر واحد عن منصور بن حازم عن ابی عبدالله علیه

السـلام انه سأله عن المغمی علیه شـهرا او اربعین لیلا؟ قال: فقال: ان شـئت أخبرتک بما آمر به نفسـی و ولـدی؛ أن تقضـی کل مافاتک».

مرحوم آقـای خـویی از این روایت تعـبیر به صـحیحه کرده است، بـا اینکه مقصود از «غیر واحـد» معلوم نیست که چه کسـانی هسـتند، شایـد به طوری که نقـل شـده است، مرحوم آقـای خویی اصـطلاح جدیـدی برای صـحیحه قائـل بوده انـد؛ بر خلاـف اصـطلاحی که از زمـان ابن طـاووس و علامه بوده است. و آن اصـطلاح جدیـد این است که ایشان به روایتی که معتبر باشـد و موثقه بودنش معلوم نباشد، صحیحه می گوید. و اما اینکه چرا ایشان تغییر اصطلاح داده است؟ نمی دانم!

دلاـلت روایت: از حضـرت سؤال می کنـد که شخصـی یـک ماه یا چهل روز در اغماء باشـد چه وظیفه ای دارد؟ حضـرت می فرماید: اگر مایل هستی آن دسـتوری را که نسبت به خود و بچه هایم می دهم، به تو می دهم و آن این است که هر چه از شما فوت می شود، قضاءش را بجا بیاوری.

ص: ۵۲۶

البته مقصود حضرت این نیست که حضرت هم یک ماه یا چهل روز به اغماء می روند، بلکه مقصود این است که من نسبت به فوائت به هر نحوی که فوت شده باشد، ملتزم هستم که خودم و یا به اولاد خودم می گویم که فائت ها را باید قضاء نمایید.

کلام آقای خویی و اشکالش: مرحوم آقای خویی می گوید: چون مسأله یک ماه و چهل روز در آن مطرح است، معلوم می شود که مقصود در روایت خصوص نماز است؛ چرا که روزه که چهل روز نمی شود، پس این قرینه است برای اختصاص روایت به مسأله نماز و روایات درباره نماز مختلف است و فعلاً ما درباره روزه بحث می کنیم.

ولی این کلام ایشان درست نیست؛ زیرا اولاً: بر فرض اینکه سؤال از نمازم باشد، ولی حضرت در جواب یک دستور کلی می دهند که شامل روزه هم می شود؛ چون می فرمایند «ان تقضی کل مافاتک».

ثانیاً: چهل روز چرا در مورد روزه نمی شود؟ ممکن است در غیر ماه رمضان مثل بعضی از کفارات که دو ماه پشت سر هم روزه می گیرند، این مسأله پیش بیاید. ثالثاً: مگر لازم است که همه فروض آمده در سؤال درباره روزه پیاده بشود؟ خوب «شهراً» که یک معنای کلی است شامل ماه رمضان هم می شود و اینکه چهل روز فقط درباره نماز مصداق دارد، قرینه بر تضیّق روایت نمی شود.

بیان ظهور ماده «امر» در وجوب لزوم:

و اینکه در این روایت از عبارت «آمر به نفسی و ولدی» استفاده شده است، ظهور در وجوب و لزوم پیدا می کند؛ برای اینکه اگر چه مختار ما در مورد هیئت و صیغه امر این بود که فقط دلالت بر اصل بعث می کند و مسأله لزوم و وجوب انبعاث مادامی که رخصت در ترک ثابت نشده است، از احکام عقل است و لذا هیئت امر در مستحب هم بدون تجوّز استعمال می شود. ولی در مورد ماده «امر» به نظر ما ظهور در الزام و وجوب دارد و این مطلب از روایات هم استفاده می شود از جمله این روایت پیامبر اکرم(ص) است که می فرماید «لولا أن أشقّ علی اُمتی لأمرتهم بالسواک»؛ که با اینکه بعث به سواک کرده است، می فرماید: اگر ترس از مشقت نبود، امتم را الزام به مسواک زدن می کردم. و همین طور در روایات در موارد متعدد هست که از حضرت سؤال می شود که فلان زن وکالت داده است که فلان کار بشود، آیا می شود که انسان چیزی را جایگزین آن بکند؟ حضرت می فرمایند «مخالفت نکنند ما امرت»؛ یعنی آن چیزی را که دستور داده است و خلاف آن را اجازه نداده است، نباید مخالفت نمود.

و از جمله اینکه در تاریخ طبری، قصه کربلا را که نقل می کند، می گوید: حضرت مسلم از کوفه، نامه ای را به حضرت سید الشهداء علیه السلام نوشت و «امره بالقدوم» و مقصود از امر در این عبارت بیان لازم بودن آمدن حضرت به کوفه است؛ نه اینکه طبری مسلم را اعلای از حضرت سید الشهداء علیه السلام بداند و یا اینکه مسلم در این نامه خود را مستعلی دانسته باشد؛ بلکه نه علوی بوده است و نه استعلائی، و مقصود از امر بیان ضرورت موضوع بوده است.

پس این عبارت «آمر به» ظهور در الزام و وجوب دارد و مادامی که مرخصی ثابت نشود، باید اخذ به آن ظهور کرد.

۳ــ روایت حفص بن البختری، عن ابی عبدالله علیه السلام: «قال: یقضی المغمی علیه ماته».

اشکال سندی مرحوم آقای خویی و جوابش: مرحوم آقای خویی این روایت را ضعیف خوانده است و وجه آن را ضعیف بودن طریق شیخ به کتاب حفص بن بختری دانسته است.

ولی، اگر چه طریق شیخ به کتاب حفص ضعیف باشد، ولی این روایت را مرحوم شیخ از کتاب حفص گرفته است؛ چرا که نام او را در ابتداء روایت آورده است. و به طوری که از کلام نجاشی استفاده می شود، کتاب حفص از کتب مشهوره است؛ چرا که می گوید «کتاب او را یرویه جماعه منهم محمد بن ابی عمیر». صدوق هم طریق خود را به کتاب حفص در مشیخه آورده است و می گوید: هر جا که ما از حفص بن بختری روایت می کنیم، سپس طریق خودش به آن را ذکر می کند و طریق او هم طریقی مسلم الصحه است.

ذکر روایات سقوط قضاء صوم از مغمی علیه:

در مقابل روایاتی که ذکر شد، روایات متعدد دیگری هست که دلالت بر عدم وجوب قضاء صوم بر مغمی علیه می کند که برخی از آنها عبارتند از:

۱ـ روایت علی بن محمد القاسانی: «قال: کتبت الیه علیه السلام و انا بالمدینه أسأله عن المغمی علیه یوما او اکثر هل یقضی مافاته؟ فکتب علیه السلام: لایقضی الصوم».

توضیح روایت: علی بن محمد قاسانی را نجاشی توثیق کرده است و ظاهراً شیخ در یک جایی او را تضعیف کرده است. و پیداست که این نامه مانند نوع کتابت ها به حضرت هادی علیه السلام است. و این روایت مشعر به این است که یک نحو فی الجمله ای، حساب صوم با نماز جداست و نماز را باید قضاء نماید، ولی صوم نیاز به قضاء کردن ندارد.

روایات متعددی هم در «جامع الاحادیث» در باب قضاء صلوات فائته، در کتاب الصلاه دارد و در باب هفتم آن احادیث متعددی هست که برخی از آنها عبارتند از:

۲ـ روایت علی بن محمد بن سلیمان عن ابی الحسن العسکری علیه السلام: «قال: لایقضی الصوم ولایقضی الصلاه» یعنی هیچ کدامشان قضاء ندارند.

۳ـ صحیحه علی بن مهزیار: «... و لایقضی الصوم».

۴ـ صحیحه ایوب بن نوح عن ابی الحسن الثالث علیه السلام: که در آن هم همین طور حضرت جواب داده است که «لایقضی الصلاه و لایقضی الصوم».

۵ـ روایت دیگر هم مال علی بن مهزیار است: که در آنجا هم همین عبارت را دارد و یک ضابطه کلی را هم اضافه می کند که «کلما غلب الله علیه فالله اولی بالعذر» و مطلقاتی که کلی هستند که این عبارت «کلما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر» به اسناد معتبر صحیح در آنها وارد شده است و شبیه به تواتر هستند.

ص: ۵۲۹

راه های جمع بین دو طائفه مذکور از روایات:

در بین این روایاتی که درباره قضاء یا عدم قضاء صوم بر مغمی علیه وارد شده است، چند جور می شود جمع نمود که عبارتند از:

راه اول: طریقه انقلاب نسبت:

طریقه انقلاب نسبت این است که اگر مثلاً یک دلیل می گوید «اکرم العلماء» و دلیل دیگری می گوید «لاتکرم العلماء» که با هم متعارض هستند و هر دو عام هستند، اگر دلیل ثالثی هم باشد که أخصّ از یکی از دو دلیل مذکور باشد مثل «لایجب اکرام الفساق من العلماء»، این دلیل ثالث، یکی از دو دلیل عام را که مخالف با این است تخصیص می زند و آن دلیل عام پس از تخصیص، تبدیل به خاص می شود و تعارض او با دلیل عام دیگر از بین می رود؛ چرا که نسبت آنها از تباین به عام و خاص تبدیل می شود و دلیل خاص، دلیل عام را تخصیص می زند. و این نحو از انقلاب نسبت را خیلی ها قبول دارند و شاید مختار ما هم همین باشد.

در اینجا هم روایاتی که مقطوع الصدور از معصوم هستند و اثبات قضاء نسبت به صلاه کرده اند، اخص از این روایاتی هستند که به طور مطلق و با عبارت «لایقضی المغمی علیه» قضاء را نفی کرده اند و این روایات تبدیل به خاص می شود؛ یعنی «لایقضی» مخصوص صوم می شود، و پس از خاص شدن، دیگر تعارضی نخواهد داشت، با روایات مطلقی که دلالت بر لزوم قضاء مطلق آنچه که فوت شده است، می کردند؛ چرا که آنها را تخصیص و تقیید می زند به صلاه یعنی قضاء صلاه بر مغمی علیه واجب است.

اشکال: این جمع را در اینجا نمی توانیم صحیح بدانیم و آن را راه حل صحیحی برای رفع تعارض بین اخبار وارده در این باره، بخوانیم؛ چرا که روایات منحصر به همین سه طایفه نیست؛ چرا که از طرفی روایات مقطوع الصدوری در مورد نماز وارد شده است که قضاء ندارد و از طرف دیگر روایاتی که مجموعاً مقطوع الصدور از معصوم است اثبات قضاء نسبت به صلاه کرده است، و لذا نمی شود این جمع را پذیرفت که نماز قضاء دارد ولی روزه قضاء ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شرطیت عدم اغماء و اسلام در وجوب قضاء صوم فائت ۸۹/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

(موضوع: شرطیت عدم اغماء و اسلام در وجوب قضاء صوم فائت)

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ در ابتداء بحث از شرطیت عدم اغماء را تکمیل نموده، سپس به بررسی شرطیت اسلام در وجوب قضاء صوم فائت می پردازند.

جوابی دیگر از اشکال سندی روایت حفص بن بختری:

جواب اولی که از اشکال مرحوم آقای خویی در مورد تضعیف روایت حفص بن بختری دادیم این بود که بر فرض اینکه طریق شیخ به کتاب حفص بن بختری ضعیف باشد، ولی مرحوم شیخ صدوق؛ ظاهرش این است که کتاب حفص به طریق صحیح به او رسیده است و لذا اشکالی از این ناحیه نیست؛ برای اینکه کتاب حفص چند کتاب نبوده است؛ فقط یک کتاب بوده است و این مانند این است که اگر اجازه ای که من از شخصی برای نقل از کافی گرفته ام، در صورتی که آن شخص ثقه نباشد، مشکلی ایجاد نمی شود؛ چون اشخاص دیگری کافی را از مشایخ ثقات اجازه گرفته اند، پس اگر طریق من صحیح نباشد، به جهت وجود طریق صحیح دیگری به کتاب مذکور، مشکلی ایجاد نمی شود؛ چرا که همه از این کتاب نقل می کنیم.

ص: ۵۳۱

جواب دوم: آنچه که در جواب اول گفته شد مبتنی بر نقلی بود که در «جامع الاحادیث» شده است. و اما با مراجعه به «تهذیب» شیخ، دیگر نیازی به جواب اول نخواهد بود؛ چرا که با دقت در آن روشن می شود که این روایت مورد بحث را از کتاب ابن ابی عمیر گرفته است نه از کتاب حفص؛ چرا که در روایت قبلی اش «فاما ما رواه ابن ابی عمیر عن حفص بن البختری عن ابی عبدالله علیه السلام قال: المغمی علیه یقضی صلاه ثلاثه ایام» است و روایت مورد بحث را پس از روایت مذکور بدین گونه نقل کرده است «حفص عن ابی عبدالله علیه السلام قال: یقضی المغمی علیه ما فاته» و این را ما قبلاً هم گفته ایم که در بین محدثین رسم متعارفی است که یک روایتی را با سندی نقل می کنند، سپس از وسط آن سند متقدم یک روایت دیگری را نقل می کنند که از آن تعبیر به تعلیق در سند می شود. و در اینجا هم از مصادیق همان تعلیق است، پس این روایت هم از کتاب ابن ابی عمیر اخذ شده است و کتاب ابن ابی عمیر در صحت طریقش هیچ اشکالی وجود ندارد. البته یک

احتمـال هم وجود دارد و آن این است که مرحوم شـیخ این روایـات را از کتاب حسـین بن سـعید گرفته باشـد؛ چون در کتاب حسـین بن سـعید از ابن ابی عمیر نقـل می کنـد، به این طریق هم اگر اخـذ کرده باشـد، مشـکلی نیست؛ چون کتاب حسـین بن سعید از کتبی است که طرق زیادی دارد که در آن حرفی نیست.

راه صحیح در جمع بین روایات مختلف درباره قضاء صوم و صلاه مغمی علیه:

ص: ۵۳۲

بـا توجه به اختلاف زیـادی که در روایـات در این بـاره، در مورد صـلاه واقع شـده است؛ از قبیـل اینکه روایـات زیادی که از کثرت، قطعی الصدور هستند، دلالت بر نفی قضاء صلاه می کنند و روایات دیگری هم تفصیل داده اند که اگر سه روز باشد قضاء نمایـد و الا قضاء نـدارد، و بعضـی هم شایـد عکس این را دلالت می کننـد، خلاصه نقل های مختلفی وارد شـده است و نفس اختلافات در یک موضوع از علائم استحباب و عـدم لزوم است؛ و بر اختلاف در مراتب مطلوبیت حمل می شوند، مانند روایات نزح که یکی می گویـد نزح نـدارد، دیگری می گویـد این مقـدار نزح دارد و ثالثی می گوید کمتر نزح دارد و رابعی می گوید بیشتر نزح دارد؛ که این گونه از اختلاف در جمع بین ادله اماره بر استحباب و اراده مراتب مطلوبیت است.

در مورد قضاء صوم مغمی علیه هم روایت های مختلفی وارد شده است از این قبیل که: در روایاتی به طور عام وارد شده است که قضـاء دارد «المغمی علیه یصـوم» و روایت هـای دیگری به طـور عـام می گوینـد «المغمی علیه لایقضـی الصـوم» و روایـات دیگری هم هست که «لایقضی الصوم ولایقضی الصلاه» و در روایاتی هست که «کلما غلب الله علیه فلیس علی صاحبه شیء».

و جمع بین این گونه روایـات مختلف اقتضـاء می کنـد که نسـبت به قضـاء نمـاز و صوم مغمی علیه حکم به اسـتحباب و عـدم وجوب بشود. کما اینکه مشـهور هم فتوای به اسـتحباب داده اند؛ اگر چه نسـبت به مشـهور مشـکل است؛ چرا که در بین قدماء فتوای به ثبوت قضاء نسبت به مغمی علیه، زیاد است، حتی مرحوم شیخ که علامه از او قول به عدم قضاء درباره مغمی علیه را نقـل می کنـد، فقط نسـبت به بعضـی از فروض، از مغمی علیه نفی قضاء نموده است و آن در صورتی است که از اول وقت در حـال اغماء باشـد و اما اگر کسـی سالم برود و وظیفه داشت که نیت روزه کنـد، ولی نیت نکرد و در وسط روز به حالت اغماء افتـاد، ایشان حکم به لزوم قضاء بر او کرده است. و بلکه شایـد قول به وجوب قضاء بر مغمی علیه در بین قـدماء شـهرت داشـته باشد، البته در حدی نیست که طرف مقابلش ندرت داشته باشد و در بین متأخرین فتوای به نفی قضاء زیاد است. و مجموعاً هر طرف را انسان انتخاب نماید، مخالفتی با فتوای متعارف در بین قوم نمی شود.

ص: ۵۳۳

خلاصه: جمع بین ادله اقتضاء می کند که قضاء صوم و صلاه بر مغمی علیه وجوب نداشته باشد و عمومات «کلما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر» هم _ که به طور خیلی زیاد وارد شده است _ مؤیّد قول به عدم قضاء است.

(پاسخ به سؤال) بله حتی اگر در مقداری از وقت هم باشد، برای عدم وجوب کافی است؛ مانند جنون و حیض که اگر یک آن هم برای کسی پیش بیایند مانع از وجوب صوم می شوند.

بررسی حکم اغماء اختیاری از حیث قضاء صوم و صلاه:

یک فرعی که از قدیم مورد بحث بوده است، این است که چنانچه شخصی از روی اختیار و به فعل خودش؛ و به گمانم کسانی هم که تعبیر به فعل خودش می کنند، مقصودشان اغماء از روی تعمد است؛ یعنی یک غذایی را و یا کاری را عمداً می کند که می داند که نتیجه آن عبارت از بیهوش شدن است؛ مثلاً برای خاطر درد زیادی که دارد قرص بیهوشی مصرف می کند تا درد را نفهمد، آیا اینچنین اغماء اختیاری هم، حکم اغماء غیر اختیاری را دارد؟

مرحوم آقای خویی می گوید: فرقی نمی کند. اما این حرف مشکل است؛ چرا که استدلال ایشان این است که درست است که «کلما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر» دلالتش در مورد اغماء غیر اختیاری است؛ چرا که این تعبیر به خاطر اینکه همه کارها به دست خداوند است، نیست، بلکه برای بیان این خصوصیت است که اغماء چیزی است که در اختیار شخص نیست و صرفاً مربوط به خداوند است، پس این روایت، کسی را که اختیارا خود را به اغماء بیاندازد، نمی گیرد، ولی با تمسک به اطلاق روایاتی که این جمله در ذیل آنها نیامده است، اغماء اختیاری هم مشمول حکم به عدم قضاء می شود.

ص: ۵۳۴

ولی به نظر می رسد که چنین اطلاقی در روایات مذکور وجود ندارد؛ و مسأله خوردن چیزی که شخص را به بیهوشی بیاندازد یک کار غیر متعارفی است که در آن روایات نه در سؤال ها و نه در جواب ها اصلاً ذکر نشده است، در حالی که یک چنین مسأله غیر عادی و غیر معمولی، نیاز به ذکر دارد، و بلکه در روایات سؤال از این است که اغماء برای شخص پیش آمده است و چنین روایاتی اطلاقی که شامل جایی که خود شخص از روی تعمد خودش را به اغماء انداخته باشد، نمی شود. حضرت هم جواب سؤال را داده است و غیر متعارف را بیان نکرده است و غفلتی هم از روات نشده است.

بنابراین اگر ادله اولیه مقتضی قضاء باشد، در صورت اغماء اختیاری دلیلی برای عدم وجوب قضاء ثابت نمی شود.

شرطیت اسلام برای وجوب قضاء صوم:

یکی دیگر از شرایط وجوب قضاء، مسلمان بودن شخص در ایام فوت صوم است، و لذا اگر کسی کافر باشد، پس از مسلمان شدن، قضاء بر عهده او نیست و حتی اگر در وسط روز هم اسلام بیاورد، قضاء آن روز بر عهده او نیست، ولو اینکه چیزی نخورده باشد. بله در بعضی از روایات هست که: «انه سئل عن رجل أسلم فی النصف من شهر رمضان، ما علیه من صیامه؟ قال: لیس علیه الا ـ ما اسلم فیه» و ممکن است از عبارت «الا ـ ما اسلم فیه» چنین توهم بشود که روزه آن روزی که در وسط آن مسلمان شده است، بر او واجب است. ولی این یک توهم ابتدایی است و با توجه به اینکه روزه عبارت از یک واجب ارتباطی است که از اول طلوع فجر تا لیل است، مراد از «ما اسلم فیه» یعنی ایامی که در آنها اسلام دارد، روزه اشان بر او واجب است، خصوصاً با توجه به روایاتی که می گوید «واجب نیست الا ان اسلم قبل الفجر».

ص: ۵۳۵

و از طرفی این روایت « لیس علیه الاـ ما اسلم فیه» می خواهـد بفرمایـد که این طور نیست که ماه رمضان یک واجب وحـدانی باشـد؛ که یا همه اشان واجب باشـد و یا هیـچ مقدارش واجب نباشد؛ چون این مطلب در جای دیگر هم و مرحوم سـید هم می گویـد: بهتر است که یک نیت کلی هم برای روزه ماه رمضان از اول تا به آخرش بکنند، قدماء هم خیلی روی این تأکید کرده اند که یک نیت در اول ماه کافی است و مثل سـید مرتضـی و شـیخ طوسی و خیلی ها این را قائل شده اند؛ و کأنه امر واحدی فرض شـده است. و لـذا اینکه نسـبت به مـاه رمضان های قبلی قضاء نـدارد هم ضـرورت هست و هم اجماع قائم است و اما در مورد ماه رمضان امسال که در وسط آن مسـلمان شده است، این شبهه وجود دارد که آیا اینها قضاء دارد یا اینکه بقیه هم بر او وجوب نـدارد؟ حضـرت می خواهند بفرمایند که انحلال پیدا می کند؛ نصف گذشـته، وجوبی ندارد و نصف باقیمانده را باید بگیرد. و الا این روشن است که مقصود حضرت بیان اینکه ساعات باقیمانده از روز را باید روزه بگیرد نیست؛ که در مقام بیان انحلال از حیث ساعات باشد!

پس روایت می خواهـد بفرمایـد که نسـبت به روزهای باقیمانـده که اسـلام آورده است، اشـتغال ذمه دارد؛ هم اداءاً باید انجام بدهد و اگر انجام نداد قضاء آنها بر عهده او است.

بحث مکلف بودن کفار نسبت به فروع:

در این مورد بحث در این است که آیا کفار به فروعی که مخصوص اسـلام است مکلف هستند یا نه؟ و اما فروعی که در سایر شرایع هم بوده است؛ مانند حرمت ظلم و نحو آن، مورد بحث نیست.

مرحوم آقای خویی قائل به تکلیف کفار به اصول هست، ولی نسبت به فروع این را قائل نیستند و لذا عقاب را هم نسبت به اصول قائل هستند.

اشکالی که در مورد تکلیف کفار به عبادات گفته شده است این است که؛ اگر بخواهد عبادت را بجا بیاورد نیاز به قصد قربت هست، در حالی که قصد قربت از کافر متمشی نمی شود، پس تکلیف به عبادات ندارند.

در جواب این اشکال گفته اند که شرط تکلیف قدرت است و قدرت هم اعم از این است که بلاواسطه باشد یا اینکه قدرت مع الواسطه باشد؛ و در اینجا قدرت مع الواسطه هست و آن به این است که مسلمان بشود تا قادر بر قصد قربت بشود. و وقتی این کار را نکند عقاب او هم صحیح می شود. اینها بحث معتنابهی ندارند.

بررسی مسأله تکلیف کفار به قضاء فوائت:

بحثی که قابل ملاحظه است، این است که آیا تکلیف داشتن کفار به قضاء فوائت، صحیح است؟ مرحوم صاحب مدارک در اینجا اشکالی کرده است و آن این است که؛ اگر چه تکلیف کفار به عبادات به جهت قدرت مع الواسطه صحیح شد، ولی تکلیف آنها به قضاء فوائت معنا ندارد؛ برای اینکه اگر کافر مسلمان نشود، نمی تواند قضاء فوائت را بجا بیاورد و اگر مسلمان بشود، قضائی دیگر بر او واجب نیست؛ چرا که در صورت مسلمان شدن کافر، قضائی بر عهده کافر نیست؛ پس اطاعت امر به قضاء به هیچ نحو مقدور برای کافر نیست؛ نه بدون واسطه و نه مع الواسطه، بنابراین تکلیف کافر به قضاء فوائت صحیح نخواهد بود.

ص: ۵۳۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

تکلیف کفار به قضاء فوائت ۸۹/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: تکلیف کفار به قضاء فوائت)

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ به مسأله تکلیف کفار به فروع اشاره و اشکال عقلی بر تکلیف کفار به قضاء فوائت را مورد بررسی قرار می دهد.

توضیح محل نزاع در بحث از تکلیف کفار به فروع:

این نکته را باید توجه داشت که بحث از تکلیف کفار به فروع، یک بحث به نحو موجبه کلیه نیست بلکه به نحو موجبه جزئیه است در مقابل سالبه کلیه؛ چرا که این مسلم است که برخی از احکام اختصاص به مؤمنین دارد مانند «الزانی لاینکح الا زانیه او مشرکه ... و حرّم ذلک علی المومنین» و بعضی از خطابات هم به خصوص مومنین است که «یا ایها الذین امنوا...» و لذا بحث در امثال «ولله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا» است که قائلین به تعمیم می گویند این گونه از احکام شامل اعم از مسلمان و غیر مسلمان است، ولی منکرین تعمیم، ادله ای عقلی و یا نقلی اقامه می کنند؛ تا ثابت کنند که این گونه حکم ها هم، اگر چه ظاهر آنها مقتضی تعمیم است، ولی مخصوص مسلمانان هستند و مشهور این است و بلکه دعوای اجماع شده است بر اینکه فرقی بین اصول و فروع نیست و مسلمان و غیر مسلمان در آنها با هم اشتراک دارند.

بررسی مسأله تکلیف کفار به قضاء فوائت:

بنابر عدم اختصاص فروعات اسلام به مسلمانان، مسأله تکلیف کفار به عبادات این اشکال را داشت که شخص کافر قادر بر عبادت نیست؛ چرا که قصد قربت از او به جهت کافر بودنش متمشّی نیست، و جواب از آن این بود که قدرت مع الواسطه برای تکلیف کافی است و شخص کافر می تواند با اسلام آوردن، قادر بر قصد قربت و انجام صحیح عبادت باشد، پس تکلیف او به عبادات مشکلی ندارد.

ص: ۵۳۸

و اما تکلیف کافر به قضاء عبادت دچار اشکال دیگری است که عبارت از این است که شخص کافر اگر مسلمان شود، دیگر قضاء فوائت بر او واجب نیست و اگر مسلمان نشود، قادر به انجام صحیح آنها نیست، پس تکلیف کافر به قضاء عبادات با چنین مشکل عقلی روبروی است. اولین کسی که این اشکال را کرده است صاحب مدارک است و مرحوم آقای خویی هم این اشکال را به نحوی پذیرفته است. صاحب مدارک این اشکال را نموده و چنین نتیجه گرفته است که پس توجه خطاب به کافر در این باره مستحیل است و لذا عقابی هم متوجه او نمی شود.

جوابی که از این اشکال داده اند؛ در عروه هست و مرحوم حاج شیخ هم در کتاب صلاه خود دارد، و آن این است که بله این حرف درست است که پس از قضاء شدن عبادات از کافر، امکان خطاب به کافر و تکلیف او به اینکه قضاء را باید بجا بیاوری، به خاطر همین اشکال عقلی، وجود ندارد؛ چرا که قدرت بر امتثال ندارد، ولی قبل از اینکه عبادت از او قضاء بشود؛ در همان وقت، همان طوری که تکلیف او به اداء به طور قدرت مع الواسطه صحیح است؛ که به او بگویند که تو موظف هستی که نماز را اداءً بخوانی، این را هم صحیح است به او تکلیف بکنند که اگر اداءً بجا نیاوری، باید قضاءاً آن را بجا بیاوری. و یک چنین خطابی در آن موقع به او مشکلی ندارد، پس اگر مسلمان نشد و نماز او قضاء شد، شارع مقدس می تواند او را بر ترک قضاء که مقدور مع الواسطه بود، عقاب نماید.

کلام مرحوم آقای خویی و اشکالش:

مرحوم آقای خویی در اینجا بر جواب مرحوم سید و دیگران اشکالی می کند که روشن نیست که چه می خواهند بگویند؛ تقریب ایشان نسبت به جواب آنها این است که وقتی که نماز کافر قضاء شد، اگر چه قدرت بر انجام قضاء ندارد و لذا خطاب به او لغو است، اما چون تفویت ملاک کرده است، این تفویت ملاک، مصحح برای عقوبت او می شود. بعد بر این تقریب چنین اشکال می کند که ما راهی برای کشف ملاک به جز خطاب نداریم و وقتی که خطاب «اقض» به او نمی توان کرد، پس ملاک را نمی توانیم کشف بکنیم. پس اشکال عقلی بر تکلیف کفار بر قضاء عبادات به جای خودش باقی می ماند و با جوابی که داده اند حل نمی شود.

اشکال اول: باید ببینیم که مصحح خطاب چیست؟ آیا فقط قدرت در ظرف عمل مصحح خطاب است؟ در حالی که در خیلی از مواقع، خطاب هست و تکلیف هم صحیح است، در حالی که برای شخص در ظرف عمل به جهت اختیاری که قبلا نموده است، هیچ گونه قدرتی نمانده است؛ مثل اینکه کسی که خودکشی می کند، پس از اینکه خود را از بلندی انداخت، در آنی که به زمین می افتد و کشتن در آن موقع است که محقق می شود، هیچ اختیاری ندارد، اما عقاب خودکشی برایش هست؛ چون قبلاً در تحت اختیارش بوده است و به اصطلاح می گویند «یعاقب بالنهی السابق الساقط»، و لذا مصحح خطاب این است که برای شخص از زمان خطاب تا زمان عمل، یک آنی و وقتی قدرت بر آن وجود داشته باشد و به بیش از این نیازی نیست، و لذا اگر به شخصی فرضا دستور خودکشی بدهند، وقتی که خودش را پرتاب می کند، در زمانی که نزدیک زمین می شود، دیگر قدرت بر کاری ندارد، ولی پس از زمین خوردن و کشته شدنش همه می گویند که امر را امتثال کرده است؛ برای اینکه قبلا قدرت داشته است و قدرت قبلی کافی است ولو اینکه بعداً امر و نهی ساقط شده باشد.

در اینجا هم نسبت به کافر، اگر چه در هنگام عمل و پس از قضاء شدن، امر به او ساقط است ولی قبلاً بوده است و دلیلی بر سقوط در قبل آن، نداریم و این شخص کافر در زمانی که هنوز قضاء نشده بود؛ هم قادر بر انجام اداء بود و هم قادر بود که اسلام بیاورد که اگر قضاء شد، قضاء آن را انجام بدهد، و با سوء اختیار خود این عمل مقدور را نسبت به خودش غیر مقدور ساخته است، پس همان طوری که اداءً برای او مع الواسطه مقدور بوده است، قضاءاً هم برای او مع الواسطه مقدور بوده است و همین مقدار برای توجه خطاب به او کافی است و همین امر کاشف از ملاک هم هست؛ پس هم امر دارد و هم ملاک دارد و ثواب و عقاب هم می آید. بله اگر کسی بگوید که حتما باید در هنگام عمل قدرت بر عمل وجود داشته باشد، به طور بدوی این اشکال مرحوم آقای خویی می آید که امر ندارد تا کشف ملاک بشود، ولی همه بزرگان این را تصریح کرده اند که قدرت در حین عمل شرط نیست، بلکه قدرت از وقت خطاب تا ظرف عمل اگر یک آنی باشد، همین کافی است. بله اگر از ظرف خطاب تا ظرف عمل اصلا تمکن از عمل نداشته باشد، امر و نهی در این صورت صحیح نیست. ولی اگر یک وقتی از آن را قدرت داشته باشد همین کافی است، اگر چه با اختیار خودش خود را عاجز نماید و ترتب ثواب و عقاب هم در این صورت هیچ مشکلی ندارد.

اشکال دوم: اینکه مرحوم آقای خویی می گویند که با سقوط امر و خطاب، ما دیگر کاشف از ملاک نداریم، حرف درستی نیست؛ برای اینکه کاشف از ملاک که منحصر در خطاب نیست، بلکه در اینجا کاشف از ملاک خیلی ساده است و آن عقاب هایی است که شرع مطهّر بر ترک نماز و عبادات بار کرده است و می فرماید «ما سلککم فی سقر قالوا لم نک من المصلّین»؛ که بعضی ها با توجه به آمدن «و کنا نکذّب بیوم الدین» در ادامه، گفته اند که این آیات مخصوص کفار است. و همین طور عقاب هایی که بر ترک عبادات در روایات وارد شده است که اطلاق دارند و شامل کافر هم می شوند، و همین ها برای کشف عقاب و احراز وجود ملاک کفایت می کند و نیازی نیست که حتما خطاب به ایشان باشد تا اینکه به جهت محال بودن آن نتیجه بگیریم که ملاک در اینجا تحقق ندارد. علاوه بر اینکه بر فرض اینکه از آیات و روایات ما نتوانیم وجود ملاک را در اینجا احراز بکنیم، اما خود مرحوم آقای خویی وقتی که مطلب را تقریب می کند، با فرض وجود اجماع تقریب می کند و می گوید: بر این مطلب اجماع ادعاء شده است. خوب اگر اجماعی بر ثبوت عقاب در این صورت قائم شده باشد، همین کفایت می کند برای اینکه کشف بکنیم که تفویت ملاک شده است؛ چرا که بدون تفویت ملاک، عقاب کردن معنا ندارد. پس شما باید از همین اجماع بگویید که اگر چه خطاب ممکن نیست و در ظرف عمل ساقط شده است، ولی ملاک را شخص اختیارا از بین برده است و همین کفایت می کند؛ چرا که کاشف از ملاک وجود دارد و آن همین اجماع است.

ص: ۵۴۱

خلاصه: اشکال ایشان به قوم روشن نیست و به نظر ما این مطلبی که سید می گوید، مطلب واضحی است و مشکلی ندارد و تکلیف کفار به قضاء فوائت هم صحیح است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

جواز تکلیف کفار به قضاء فوائت ۸۹/۱۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

(موضوع: جواز تکلیف کفار به قضاء فوائت)

در این جلسه حضرت استاد ــ مدظله ــ به تکمیل بحث از تکلیف کفار به قضاء فوائت می پردازند.

تقریر صحیح برای اشکال مرحوم آقای خویی:

تقریری که برای اشکال مرحوم آقای خویی گفته شد و ما بر آن اشکال کردیم، اگر چه در تقریرات درس ایشان به صورتی که گفتیم آمده است، ولی من متوجه شدم که مراد ایشان مطلب دیگری است و مقصود ایشان در این باره، در تقریرات درسشان خوب بیان نشده است.

تقریری که گفتیم این بود که مرحوم آقای خویی چنین اشکال می کنند که در موقع قضاء شدن، امر به قضاء وجود ندارد، و ملاک هم با توجه به عدم امر، کاشفی ندارد تا به جهت ملاک، حکم به وظیفه کافر نسبت به قضاء عبادات فائته بشود، پس باید گفت که کافر مکلف به قضاء نیست.

جواب ما این بود که لزومی ندارد که حتما، امر و خطاب در زمان قضاء شدن وجود داشته باشد، بلکه همین که در یکی از آنات زمان تکلیف، شخص قادر بر تکلیفی باشد، برای تعلق امر و خطاب به او، کفایت می کند و در مورد کافر، در همان زمانی که امر به عبادت متوجه او بود، خطاب به قضاء در صورت ترک عبادت ادائی هم متوجه او بود و هر دو هم مقدور او بود، و همین کفایت می کند برای توجه خطاب و تکلیف به او، اگر چه با سوء اختیارش و مسلمان نشدنش، نه تمکن از اتیان ادائی عبادت را دارد و نه متمکن از انجام قضائی آن می باشد. و این را هم اضافه کردیم که بر فرض اینکه خطاب، امکان توجه به کافر را در مورد قضاء نداشته باشد، اما ملاک وجود دارد و کاشف از ملاک هم منحصر در امر نیست؛ که توضیحش گذشت.

ص: ۵۴۲

ولی اصل اشکال ایشان یک مطلب دیگری است که مبتنی بر اختلافی است که بین مرحوم شیخ در یک طرف و مرحوم صاحب فصول و مرحوم آخوند، در طرف دیگر، واقع شده است که توضیح آن قبلاً گذشت؛(۱) که مرحوم شیخ در واجب مشروط مانند «ان جاء زید فاکرمه» که ظاهر از عبارت این است که شرط به نحو مقارن است نه به نحو متأخر و لذا هر وقت که

شرط تحقق پیدا کند، وجوب هم متحقق می شود، نه اینکه وجوب الان باشد و شـرط آن در آینده بیاید. در مورد مقدماتی که قبل از تحقق شـرط نیاز به تهیه آنها هست، مرحوم شیخ قائل به تعلق تکلیف نسبت به مقدمات است، بر خلاف مرحوم صاحب فصول و مرحوم آخونـد که قائل به عدم تعلق تکلیف نسـبت به مقدمات هسـتند، بله در واجب معلق که واجب اسـتقبالی است، تهیه مقدمات طبق نظر هر دو طرف، لازم است؛ چون در واجب معلق، وجوب فعلی است و مشروط نیست مثلاً وقتی می فرماید «ولله علی الناس حـج البیت من اسـتطاع الیه سبیلا» در اینجا واجب اسـتقبالی است ولی وجوب فعلی است و لـذا کسـی که توان حج را در خود می بیند، باید مقدمات آن را از قبیل سفر و غیره آماده نماید.

به هر حال: اشـکال مرحوم آقای خویی این است که «اقض مافات» از قبیل واجب مشـروط است، نه واجب معلق؛ پس وقتی که فوت تحقق پیـدا بکنـد، تکلیف متوجه او می شود، در حـالی که بعـد از تحقق فوت، خطـاب به او دیگر امکان نـدارد؛ چرا که انجام قضاء در این زمان اصـلا مقـدور او نیست؛ چون اگر مسـلمان نشود، امکان قصـد قربت نـدارد و اگر مسـلمان شود، دیگر قضـائی بر او نخواهـد بود. و ملاـک هم در این صورت احرازش نیـاز به کـاشف دارد، در حـالی که کاشف فقط امر و خطاب است که گفتیم، امکان تحقق ندارد.

۱- (۱) ــ در درس ۴۳۷ گذشت.

اشکال بر این تقریر اشکال مرحوم آقای خویی:

اشکال اول: اگر مقصود مرحوم آقای خویی این باشد، همان طوری که سابقاً گفتیم(۱) از این جهت فرقی بین واجب معلق و واجب مشروط وجود ندارد و نسبت به مقدماتی که نیاز به آنها هست به طوری که اگر قبل از زمان واجب آنها را فراهم نکند، در زمان واجب قدرت بر تهیه آنها نخواهد داشت، در هر دو صورت وظیفه دارد که به تهیه آن مقدمات اقدام نماید و در تکلیف کردن شخص به یک کاری، همین که در آناتی از زمان انشاء تا آخر زمان مقرر برای عمل، قدرت بر عمل داشته باشد، کفایت می کند و لذا اگر گفت «ان جاء زید فاکرمه» و عبد می داند که فردا مهمان می آید، و از طرفی می بیند که مقدماتی برای اکرام او هست که امروز باید تهیه بشود، وظیفه خود می داند که آن مقدمات را تهیه کند و اگر تهیه نکند او را معذور در ترک اکرام نمی دانند و مولی هم که امروز امر کرده است، فقط شوق تنها ندارد، بلکه در مقام تحصیل آن برآمده است و اراده اش به آن تعلق گرفته است و الا امر را صادر نمی کرد.

بله اگر در حد شوق بود و پس از ملاحظه مصالح، امری صادر نمی کرد، در این صورت الزام آور نمی شد، اما وقتی می گوید «ان جاء زید فاکرمه» و فردا هم مغازه ها بسته است، اگر عبد بفهمد که فردا زید می آید، خود را ملزم می داند که مقدمات اکرام او را فراهم نماید.

بله در مثال تکلیف به بچه نابالغ ما گفتیم که تهیه مقدمات بر او لازم نیست، ولی بچه نابالغ و شرط بلوغ نسبت به تکالیف با سایر شروط فرق می کند و آن فرق این است که خود شارع مقدس با «رفع القلم عن الصبی» و با دلیل شرعی تکلیف را از صبی برداشته است و لذا تهیه مقدمات تکالیف در قبل از بلوغ بر او وجوبی ندارد؛ حتی اگر بداند که پس از بلوغ توان تهیه آن مقدمات را نخواهد داشت. و در واقع تمکن داشتن در هنگام بلوغ خودش شرط، برای تکالیفی است که متوجه بالغ می شود مثل اینکه گفته است که اگر بالغ شدی و در آن موقع تمکن از آب داشتی باید وضوء بگیری؛ و لذا تهیه آب برای صبی در قبل از بلوغ لزومی ندارد و به عبارت روشن تر شارع مقدس خودش تمکن پس از بلوغ را شرط برای وجوب قرار داده است.

۱- (۲) ــ در درس ۴۳۷ گذشت.

و اما در سایر شرایط این طور نیست؛ و از جمله در مورد «ان جاء زید فاکرمه» قید قدرت داشتن یک قید عقلی است و عقل هم این گونه می گوید که اگر کسی از ظرف انشاء تا ظرف عمل، قدرت بر انجام داشته باشد کفایت می کند و چیز دیگری در آن معتبر نیست. و لذا در اختلافی که بین عَلَمین هست، نظر شیخ که می گوید: چون خطاب شده است، مقدماتش باید فراهم بشود، مطلب درستی است.

پس در ما نحن فیه هم، اگر چه به نحو واجب مشروط باشد، همین که شخص کافر قبل از قضاء شدن، مع الواسطه قادر بود بر انجام قضاء؛ به اینکه مسلمان بشود تا اداء را انجام بدهد و اگر ترک کرد قضاء را بجا بیاورد، برای مکلف بودن کافر بر قضاء فوائت کفایت می کند و بر او لازم می شود که مسلمان بشود تا اینکه تکلیف به قضاء را در صورت لزوم انجام بدهد و چون ترک کرده است، معاقب می شود.

اشکال دوم: بله اگر فقط «اقض مافات» بود، فرض را بر این می گذاشتیم که به نحو واجب مشروط است و فرضاً این را هم می پذیرفتیم که تا مادامی که شرط در واجب مشروط نیامده باشد، تکلیفی وجود ندارد، ولی ادله دیگری هم وجود دارد که دلالت بر این می کنند که واجب در اینجا به نحو واجب معلق است و به عبارت دیگر آقای خویی ادعاء کردند که نسبت به قبل از تحقق موضوع حکم به قضاء یعنی فوت، ما خطاب و امری نداریم؛ چون امر به قضاء برای بعد از تحقق فوت است. ولی این را ادعا نکردند که برای نبودن امر دلیلی داریم. مدعای ما این است که برای قبل از قضاء هم امر و خطاب وجود دارد و دلیل آن هم عقاب هایی است که به طور عموم؛ که شامل مسلمان و کافر می شود، بر ترک صلوات قائم شده است مثل «ما سلکم فی سقر، قالوا لم نک من المصلین» و بلکه بعضی این آیه شریفه را درباره خصوص کافر دانسته اند؛ چون در ادامه می فرماید «و کنا نکذب بیوم الدین». پس اگر ما بودیم و «اقض مافات» می توانستیم بگوییم که امر به قضاء بعد از فوت آمده است و چون بعد از فوت آمده است، تهیه مقدماتش لازم نیست، ولی با توجه به ادله ای که عقاب را بر ترک مطلق صلاه اثبات کرده است، از این طریق کشف می کنیم که تکلیفی قبلا متوجه شخص بوده است و در اینجا به نحو واجب معلق دستور به قضاء هم متوجه او بوده است؛ یعنی با این ادله که دلالت بر عقاب می کنند کشف ملاک می شود و ما این را به طور مکرر در مقابل مرحوم آقای خویی گفته ایم که راه های کشف ملاک منحصر در امر نمی باشد. و در مورد صوم هم بعید نیست که ادله ای نظیر «من افطر متعمدا...» که وجود کفاره را بر آن مترتب کرده اند شامل کافر هم بشوند و وجود کفاره که کاشف از عقوبت است، کاشف از وجوب ملاک و در نتیجه صحت تکلیف کافر به قضاء صوم باشد.

اشکال سوم: بر فرض اینکه دلیل عام بر عقاب از آیات و روایات هم در بین نباشد تا اینکه به نحو واجب معلق بودن وجوب قضاء نسبت به کافر را در مورد بحث اثبات بکند، از خود اجماعی که در اینجا بر مکلف بودن کفار به فروع اعم از ادائی و قضائی شده است ـ و مرحوم آقای خویی هم آن را رد نکرده و علی فرض الاجماع بحث را کرده است ـ از این اجماع کشف می شود که قبلاً یک تکلیفی به نحو واجب معلق بوده است.

عبارت مرحوم سید در عروه:

«... ولو أسلم فی أثناء النهار لم یجب علیه صومه و ان لم یأت بالمفطر و لاعلیه قضاؤه من غیر فرق بین ما لو أسلم قبل الزوال او بعده و ان کان الاحوط القضاء اذا کان قبل الزوال».

توضیح عبارت و دلیل آن:

به طوری که از ادله استفاده می شود روزه یک امر وحدانی است که باید از اول طلوع فجر تا غروب، انجام بشود و لذا اگر کسی قادر بر مجموع نباشد، اینکه قدرت بر بعض آن در حکم کل باشد، نیاز به دلیل خاص دارد و لذا اگر کسی در میانه روز و بعد از طلوع فجر اسلام بیاورد، به جهت اینکه در بخشی از روز شرط اسلام را نداشته است، ملزم به انجام باقیمانده آن هم نیست و دلیلی بر اینکه نیمه دیگر بر آن واجب باشد نداریم، کما اینکه دلیلی هم بر اینکه مثل حائض و نفساء و مسافر باشد که تکلیف صوم به ذمه اش بیاید و مکلف به قضاء آن باشد، وجود ندارد، و لذا ایشان در این عبارت حکم به عدم وجوب صوم روزی که در اثناء آن مسلمان شده است و همین طور عدم وجوب قضاء آن کرده است.

ص: ۵۴۶

منتها ایشان یک احتیاط استحبابی نموده است و می گوید: احوط این است که اگر قبل از زوال اسلام آورده باشد، آن روز را قضاء نماید.

اشکال: به نظر می رسد که یک تسامحی در کلام سید شده است و آن اینکه، این احتیاطی را که ایشان در اینجا کرده اند به جهت فتوایی است که شیخ طوسی در اینجا دارند، ولی مرحوم شیخ در دو کتاب «مبسوط» و «اقتصاد»، دو فتوای مختلف دارد که این احتیاط مرحوم سید مطابق با هیچ کدام از آنها نیست؛ چرا که در «مبسوط» با دو قید حکم به قضاء در صورت اسلام در اثناء روز نموده است که عبارتند از: ۱_ افطار نکرده باشد. ۲_ نیت نکرده باشد. و اما اگر چنانچه افطار نکرده باشد و نیت روزه هم کرده باشد، ایشان حکم به صحت روزه آن و عدم احتیاج به قضاء کرده است. ولی عبارت سید مطلق است و حتی اگر افطار نکرده باشد و نیت هم کرده باشد، باز هم احتیاط به قضاء، شاملش می شود. پس این فتوای سید مطابق با «مبسوط» شیخ نیست.

و در «اقتصاد» می گوید: اشخاصی که معذور هستند مانند بچه که بالغ می شود، مریض که خوب می شود، حائض که پاک می شود و کافر که مسلمان می شود، باید تأدبا امساک کنند و بعد هم باید آن را قضاء نمایند. و این قید را هم نزده است که اسلام آنها قبل از زوال باشد یا بعد از زوال باشد و این قیدها را هم نکرده است که افطار کرده باشد یا افطار نکرده باشد و نیت کرده باشد یا نکرده باشد، پس ایشان به طور مطلق این حکم به قضاء را کرده است.

در حالی که کلام سید در اینجا مطابق با «اقتصاد» هم نیست؛ چون قید به ما قبل از زوال بودن را زده است.

و به نظر می رسد که کتاب «اقتصاد» مورد نظر سید نبوده است و نظرش به «مبسوط» بوده است و لذا باید دو قیدی را که در «مبسوط» آمده است برای این احتیاط اضافه می کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قضای روزه در ایام ارتداد ۹۰/۰۱/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

قضای روزه در ایام ارتداد

مسأله ۱: یجب علی المرتدّ قضاء ما فاته أیّام ردّته سواء کان عن مله أو فطره

قبلاً بحث شد طبق روایات و تسلّم بین طائفه، شخصی که کافر اصلی است اگر مستبصر و مسلمان شد، لازم نیست چیزهایی که در مذهب اسلام آوردن آن لازم است را قضاء کند. هم سیره قطعیه برای این وجود دارد و هم روایات شاهد آن است. این مسئله بحث معتنابهی نداشت.

اما در اینجا بحث در مورد کسی است که مسلمان بوده و بعد مرتد شده و بعد هم توبه کرده و مسلمان شده است. این فرد نسبت به تکالیفی که هنگام ارتدادش انجام نداده چه وظیفه ای دارد؟ آیا مانند کافر اصلی است که لازم نباشد قضاء کند یا قضا لازم است.

مشهور بین امامیه این است که قضاء لازم است. قائل صریحی هم بر مخالفت ندیدیم، اما بین عامه اختلافی است. شافعی می گوید قضاء لازم است، ابوحنیفه می گوید قضاء لازم نیست.

اما در عین حال مطلب را نمی توان مسلّم فرض کرد. بین قدماء خیلی به این مطلب تصریح نشده است. تعابیری دارند که اگر کافر مسلمان بشود قضاء ندارد. اما مرتد چه تکلیفی دارد؟ قضاء دارد یا نه؟ بیشتر علمای قبل از محقّق متعرض آن نشده اند. در عبارت های علما تعبیراتی مانند: بلا خلاف ظاهر، بلا خلاف، بلا خلاف أجد، هست. اما در عین حال چون در بین قدماء عنوان نشده ما نمی توانیم اجماعی در مسأله اثبات کنیم.

ص: ۵۴۸

کسانی که متعرض شدند و گفته اند که قضاء دارد، شیخ طوسی در مبسوط، ابن ادریس در سرائر و قطب الدین کیذُری در اصباح است. اما تعبیر بیشتر علمای دیگر همین است که کافر اگر مسلمان شد قضا ندارد. این تعبیر در کلمات اینهاست و چیز دیگری راجع به مرتد ندارند.

متأخرين معمولاً حکم کرده اند که مرتد قضاء دارد. بعضی هم مثل صاحب حدائق تشکیک کرده اند. ایشان می فرمایند دلیل محکمی برای ثبوت قضاء نداریم. هر چند احتیاط در این است که قضاء کند. شاید هم ایشان تمایل به عدم وجوب داشته باشد.

شهید اول در لمعه حکم به قضاء می کند، ولی در دروس تعبیری دارد که ظاهر آن عدم قضا را اقتضاء می کند. ایشان می فرماید شرط وجوب قضاء این است که هنگام فوت واجب، شخص، مکلّف و مسلمان باشد و بلا اشکال به شخص مرتد مسلمان گفته نمی شود.

در غنائم به عنوان قیل گفته است: اگر اجماعی در مسأله نباشد قاعده اش این است که قضاء نداشته باشد. گویا وجوب قضا طبق قواعد درست نیست، مگر این که ما از راه اجماع به آن قائل بشویم.

ممکن است کسی بگوید اطلاق تعابیری که می گوید اگر کافر مسلمان بشود قضا ندارد این مورد را هم می گیرد. به مرتد در ایام ارتداد کافر صدق می کند و این روایات هم که می گوید کافر نیاز به قضا ندارد. اما خیلی از متأخّرین می گویند این تعابیر نسبت به مرتد اطلاقی ندارد.

آقای خوئی هم برای عدم اطلاق، ادعای وضوح انصراف می کنند. بعضی هم گفته اند متبادر از کلمه کافر، کافر اصلی است نه مرتد.

ص: ۵۴۹

اما به نظر می رسد ما نمی توانیم این را ادعا کنیم. این ادعای انصراف یا وضوح انصراف محل تأمل است. ما می بینیم که همین کلمه کافر در احکام دیگر شامل مرتد می شود. وقتی می گویند کافر نجس است، شما می گویید بین مرتد و غیر مرتد فرقی نیست. ازدواج بین کافر و مسلمان صحیح نیست. در این مورد هم می گویید بین مرتد و غیر مرتد فرقی ندارد. کافر مالك قرآن نمی شود، آن هم فرقی ندارد و در چیزهای دیگری که راجع به کافر وارد شده است بین کافر اصلی و غیر کافر اصلی فرقی نیست. پس چطور اینجا به کافر اصلی انصراف پیدا می کند؟ این را ما نمی فهمیم. آقای خوئی حتی به انصراف هم قائل نشده و ادعای وضوح انصراف می کند که گویا حتی قابل بحث هم نیست.

در غیر از این مسأله هم همینطور است. وقتی می گویید اگر مسافر حاضر بشود حکمش کذا است، لازم نیست که مسافر اولین سفرش باشد. اگر سفر چندمش هم باشد باز شامل می شود.

مرحوم صاحب جواهر می گوید: متبادر از این روایاتی که گفته کافر اگر مسلمان شد لازم نیست قضا کند ولو بقرینه فهم الاصحاب _ گویا خودش نمی خواهد در این مطلب ادعای ظهور کند _ کافر اصلی است.

در این جا دو بحث وجود دارد. یکی این که آن ادله اولیه ای که اثبات قضاء کرده آیا شامل مرتد می شود یا نه؟ بحث دوم این است که اگر ما آن را شامل دانستیم این دلیل که می گوید الکافر إذا أسلم ... چه مقدار دلالت می کند؟

راجع به آن عمومات صاحب حدائق اشکال کرده است. ایشان می گوید که آقایان در موارد مختلف گفته اند مطلقات نسبت به افراد نادر ظهور ندارد و چون ارتداد کم و نادر است، بنابراین ادله مثبته قضاء نسبت به شخصی که ارتداد پیدا کرده ذاتاً ظهورش ضعیف است لذا ما نمی توانیم به آن ادله تمسک کنیم. در نتیجه اصل برائت اقتضاء می کند که قضاء لازم نباشد. خلاصه ایشان آن ظهورات را ضعیف می داند.

آقـای حکیم مفصـل بحث کرده است.ایشان می گویـد بایـد ببینیم آیا اطلاقات مثبت قضاء داریم یا نه؟ و بعـد به تعلیلی که در آیه شـریفه (ولتکملوا العـده) تمسک می کند و می فرماید اگر مسافر و مریض، باید قضاء کند خصوصـیتی ندارند بلکه به این خـاطر است که اکمال عـده بشود، یک ماه کامل بایـد روزه گرفته بشود. اگر در زمان خودش مشـکل داشـته بایـد بعـد این را بگیرنـد. این را ایشـان از نظر ادله مثبته قضـاء فرموده. اما ایشان راجع به دلیل مخالف بحث نکرده است. اگر کافر مسـلمان شـد قضا ندارد این را چطور جواب بدهیم.

در غنائم، میرزای قمی نسـبت به اطلاق ادله عامه مثبته قضاء، نسبت به بعضی از فروض، شبهه کرده است. ایشان می گوید ادله مثبته قضا، مرتـدی که روزه گرفته و افطار نکرده را شامل نمی شود. هر چند عمل او باطل است اما چنین اطلاقاتی این فرض را شامل نیست. در این تردیـد است که او مثل شـیعه است که اگر باطل بجا آورده باشـد قضاء دارد، یا مثل سـنی است که اگر به عقیده خودش صـحیح آورده باشد و مستبصر شد کافی است؟ این آیا مانند سنی است که قضاء نداشته باشد یا مثل شیعه است که قضاء هم داشته باشد. خلاصه ایشان می فرمایند اینها نسبت به این فرض ظهور ندارد.

به نظر مـا اگر دلیـل خـارجی در کار نبود، می گفتیم ادله اسـلام کافر اطلاق دارد، بر خلاف صاحب مسـتند که ادعاء می کند اصـلًا به مرتد معلوم نیست که لغتاً و یا به حسب اطلاقات کافر بگویند. خود ایشان تمام احکام کافر را بر مرتد بار می کند غیر از اینجا! مانند نجاست، صـحیح نبودن ازدواجش و ... خیلی از موارد مختلفی که احکام خاصه ای اسـلام دارد که بین اسـلام و کفر فاصـله است. اما ایشان یک چنین ادعایی می کنند، اما ما این ادعاء را نمی کنیم و اگر کسی بگوید که کافر مسلمان شده هر دو فرض را می گیرد، ذاتاً ممکن است بگوییم که اشکالی ندارد و این اطلاق هر دو صورت را می گیرد.

ص: ۵۵۱

اما من مطلبی را مکرر در ابحاث عرض کرده ام، یک مرتبه ابتدائاً کسی می گوید که اسلام شرط ازدواج مسلمان با دیگری است، این مرتد را شامل می شود. اما اگر سائل سؤال می کند و می گوید کافری مسلمان شده است، این سؤالات معمولش این است که اگر فرد نادری مثل مرتد مراد باشد آن را در سؤال خود درج می کنند. این روایاتی که راجع به اسلام کافر است همه این ها در ضمن سؤال واقع شده است. این سؤالات به نظر می رسد که کافر اصلی را می خواهد بگوید و الا همین را عنوان می کنند. مخصوصا به خاطر این که بین سنی ها این مسأله اختلافی است. بنابراین اطلاق این اسئله یک مقداری محل اشکال است.

اگر بگوییم که اطلاقش این سؤال ها روشن نیست، می مانند اطلاقات ادله اولیه که آیا آن ادله اولیه اطلاق دارد یا نه؟ آقای خوئی بحث نکرده است اما آقای حکیم مفصل بحث کرده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قضاء صوم مرتد ۹۰/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

(قضاء صوم مرتد)

نظر صاحب مدارک:

در کتب قدماء گاهی حکم به قضاء کرده اند اما دلیل خیلی روشنی نیاورده اند، ولی صاحب مدارک خواسته از روایات وجوب قضا را ثابت کند(۱) . ایشان به دو روایت استدلال کرده است، یکی صحیحه حلبی و یکی هم صحیحه ابن سنان.

۱. صحیحه حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا کَانَ عَلَى الرَّجُلِ شَیْ ءٌ مِنْ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلْیَقْضِهِ فِی أَیِّ شَهْرٍ شَاءَ أَیَّاماً مُتَتَابِعَةً فَإِنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَلْیَقْضِهِ کَیْفَ شَاءَ وَ لْیُحْصِ الْأَیَّامَ فَإِنْ فَرَّقَ فَحَسَنٌ فَإِنْ تَابَعَ فَحَسَنٌ(۲) .

۱- (۱) _ مدارک الاحکام، ج ۶، ص ۲۰۶. ایشان فقط روایات را آورده و بیانی برای مطلب نیاورده است.
۲- (۲) _ وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص :۳۴۱.

۲. صحیحه ابن سنان: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ سَعِیدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِیرَهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ یَعْنِی عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ أَفْطَرَ شَیْئاً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فِی عُذْرٍ فَإِنْ قَضَاهُ مُتَتَابِعاً فَهُوَ أَفْضَلُ وَ إِنْ قَضَاهُ مُتَفَرِّقاً فَحَسَنٌ(۱) .

در این روایت مراد از ابن سنان محمد بن سنان نیست بلکه عبدالله بن سنان است که همه صحت روایتش را قبول دارند.

نقد مرحوم آقای حکیم:

آقای حکیم به هر دو اشکال می کنند(۲) . در روایت حلبی اشکال خیلی روشن است. مورد روایت این است که اگر فردی در عهـده اش از ماه رمضان چیزی قرار گرفته شده است، می تواند آن را در هر ماهی قضا کند. اما در مورد بحث ما خود اشـتغال ذمه مشکوک است. این روایت نمی تواند اشتغال ذمه را ثابت کند.

اشـکال دوم: این اشـکال مربوط به صحیحه ابن سنان است. مفاد این روایت هم استحباب تتابع در قضا بعد از فراغ از اصل قضا است. در صورتی که ما می خواهیم با همین روایت اصل قضا را اثبات کنیم.

به علاوه این روایت با استحباب هم سازگار است. تعبیر این روایت منافاتی با این نـدارد که اصل قضا جزء لوازم صوم نباشـد. ممکن است برای کسـی که به خاطر عذری نتوانسته روزه بگیرد، اصل قضا مستحب باشد. و اگر کسی بخواهد به این مستحب عمل کند بتواند به هر دو صورت به جا آورد.

ص۱۶۸۲

ص: ۵۵۳

۱- (۳) _ همان.

۲- (۴) _ مستمسک العروه الوثقی، ج ۸، ص ۴۸۵.

آقای حکیم بعد می فرمایند ممکن است که ما از موارد کثیری که اثبات قضاء کرده، اصطیاد قاعده بکنیم که قضاء برای هر تارک صوم لازم است. از مجموع آنچه درباره قضاء من أفطر متعمداً، مریض، مسافر، حائض، نفساء، ناسی جنابت و افراد مختلفی که معذور هستند آمده و در تمام اینها قضاء را واجب کرده است می فهمیم هر تارکی قضا دارد. از این ما اصطیاد یک قاعده ای کنیم که ترک صوم ماه رمضان قضاء دارد، آن وقت مورد بحث را هم جزء صغریات این کلی قرار بدهیم.

منتها ایشان اشکال می کنند و می فرمایند اگر ما بخواهیم اصطیاد قاعده بکنیم، علاوه بر این که این مواردی را که ذکر شد قضاء دارد، مواردی هم ما سراغ داریم که قضاء ندارد. فرض کنید بچه مراهق، روزه نگرفت قضاء ندارد. کافر مسلمان شد قضاء ندارد، مغمی علیه قضاء ندارد، این موارد دیگری هم در اینجا هست که اینها هم قضاء ندارند. ما چطور اصطیاد کنیم و بگوییم یک قانون کلی است بقیه از اینها به شکل استثناء است.

فرض کنید صد نفر عالم بود، آن وقت ما می خواهیم ببینیم آیا قانونی به عنوان أکرم العلماء وارد شده است که بقیه به عنوان استثناء باشند؟ ما می بینیم که از این صد نفر، نود نفرش روایت های خاصه وارد شده است و حکم به اکرام شده است. ما بخواهیم از اینها اصطیاد قاعده کنیم، اگر ما دیدیم که درست است نود نفر وجوب اکرام دارند، ده نفر دیگر هم وجوب اکرام ندارد. ایا ما می توانیم بگوییم یک قانون عام به عنوان أکرم العلماء داریم و بقیه استثناء هستند؟ ما چنین قاعده ای را نمی توانیم استنتاج کنیم. ممکن است این قانون در مورد عالمان عدول باشد. نودتایشان چون عادل هستند وجوب اکرام دارند و آن ده تای دیگر تخصّصاً خارج می شوند نه تخصیصاً. ما یک چنین اصطیادی نمی توانیم بکنیم از این مطلب و اینجا اگر ما دیدیم موارد کثیری قضاء دارد عده موارد قلیل هم قضاء ندارد، این کشف نمی کند از یک لفظی که مابقی به عنوان تخصیص خارج باشند. ممکن است چیزی موضوع حکم قرار داده شده که سایر موارد تخصصا خارج باشند.

خلاصه خود ایشان هم به این بیان اشکال می کنند.

اشکال دیگر ایشان این است که اگر اصطیاد قاعده هم می کردیم، قاعده أخصّ از مدعاست. این روایات در مورد خصوص افطار است در حالی که بحث ما راجع به صورت خصوص افطار نیست. در افطار باید یکی از این محرمات صوم را مرتکب شده باشند، تارک گاهی به وسیله مفطرات ترک صوم می شود و گاهی هم نه، نیت صوم نکرده است و یا نیت نیت فاسدی بوده است. اما ما می خواهیم بگوییم چه افطار شده باشد و چه ترک صوم شده باشد، شخص مرتدّ باید قضاء کند.

البته خود آقای حکیم با یک اللهم إلا أن یقال می گوید: ما روایاتی که کلمه افطر دارد را کنار می گذاریم، از بقیه بالاطلاق استفاده می کنیم که حکم ثابت است برای مطلق ترک. روایات زیادی است که انسان مطمئن می شود آنها اطلاق دارند. مثلا همین که حائض باید قضاء بکند؛ حائض لازم نیست که یکی از مفطرات را مرتکب باشد، خود همین حیض کافی است. نفساء همین طور، مسافر همین طور. اینها هیچ کدام متفرّع بر این نیست که افطار کرده باشد. بنابراین اگر اشکال اول را نکنیم ممکن است بگوییم از اینها ما اصطیاد قاعده می کنیم.

اشکال این مطلب این است که ما از کجا می فهمیم که فوت نسبت به قضا علیت دارد؟ شما در کفاره می گویید افطار موضوعیتی دارد، خوب ممکن است در قضاء هم همین موضوعیت داشته باشد. با این که کسی اگر مفطرات را نیاورد ولی

ص۱۶۸۳

نیت صوم نداشته باشد خلاف شرع مهمی انجام داده است و تعذیر و یا امثال اینها آنها در جای خودش هست، اما شما می گویید کفاره ندارد. خوب ممکن است قضاء هم نداشته باشد. البته خود ایشان هم این دلیل را خیلی محکم نمی داند لذا به عنوان اللهم الا أن یقال تعبیر کرده است.

به نظر می رسد ظاهر روایاتی که می گوید حائض باید قضاء کند، نفساء قضاء کند، مسافر قضاء کند، اینها مفروضش کسی است که لولاـ الحیض قضاء داشته است، حالا می خواهد بگوید که حیض با نماز فرق دارد، نماز قضاء ندارد اما صوم قضاء دارد. کسی که اگر پاک بود و ترک می کرد قضاء داشت، الآن هم حائض شد مثل نماز نیست که قضاء نداشته باشد، این قضاء دارد.

پس اگر ما شک کردیم که مرتدّ قضاء دارد یا ندارد، این نمی تواند قضا را اثبات کند. این اطلاقات در مقام بیان آن نیست، اطلاق از نظر تسویه ما بین حائض و غیر حائض است. اما اگر در اصل مطلب شک کنیم و یا در اصل اداء شک کنیم و یا اگر در اداء شک نکنیم و در قضاء شک کنیم، این ادله در مقام اطلاق از این ناحیه نیست. ایشان می گوید از این روایت ما می فهمیم فوت معیار است. ما می گوییم نه، از این روایت استفاده می شود که لولا این، اگر قضاء داشت، در این مورد هم قضاء دارد و در مقام تسویه است. ما باید از جای دیگری اثبات قضاء بکنیم برای مرتدّ. خلاصه این روایات صلاحیّت تمسک ندارد.

ایشان بعد به دلیل دیگری استدلال می کنند، ایشان می فرمایند آیه شریفه که راجع به مریض و مسافر وارد شده است، قضاء دارد؛ چرا تحمیل اداء نشده است؟ برای خاطر این که خداوند حرج را نمی خواهد، سختی را نمی خواهد (یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العده) این برای خاطر این است که شما هم درک کرده باشید ماه رمضان را و هم به فشار نیفتید. پس از این تعلیل استفاده می شود مریض و مسافر خصوصیتی ندارد. همینطور که ما استفاده می کنیم که حرج برداشته شده است از همین آیه برای تعلیل استفاده رفع حرج می کنیم، به همین استدلال عموم تعلیل استدلال می کنیم خصوصیتی در مریض نیست و هر کس در ماه رمضان روزه نگرفت باید قضا کند.

اما دو اشکال به ایشان وارد است، یکی عبارت از این است که اصل خطاب از اول (یا أیها الـذین آمنوا) است و با آن شروع می شود و تعبیر می کند که شما اگر محذور نداشتید اداء بجا بیاورید و اگر هم محذور داشتید قضاء بجا بیاورید. چرا الزام اداء نشده است و امر به قضاء شده است؟ برای اینکه شارع می خواهد شما به حرج نیفتید و از آن طرف هم فیض ماه رمضان را هم ببرید و این عده را که مصلحت معتنابه دارد شما تحصیل کرده باشید. اگر راجع به کافر و مرتد ما شک کنیم که آیا اینجا هم مطلوب شرع است یا نیست، ما نمی توانیم با این اثبات کنیم.

به علاوه مورد آیه راجع به معذور است، اگر شخص معذور شد شارع شخص معذور را خواسته بی فیض نماند. اما مرتدی که عذری ندارد را ما نمی توانیم ملحق کنیم و بگوییم برای او هم قضاء ثابت نیست. «فمن عاد فینتقم الله منه» در باب حج هم مشابهش هست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب قضاء روزه مرتد ۹۰/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

وجوب قضاء روزه مرتد

خلاصه: ۱.تعلیلاتی که در روایات هست موضوع را تعمیم می دهد اما مخاطب را تعمیم نمی دهد.

۲. برای وجوب قضای مرتد فقهای بسیاری فتوا داده اند و آن را اجماعی دانسته اند.

۳. برای قول عدم به وجوب قائل صریحی نیافتیم.

۴. از آن جایی که ادله ی لفظیه در دلالت بر وجوب قضا مقداری قصور دارد از طرفی قائل صریحی بر عدم وجوب وجود ندارد احتیاط وجوبی در قضا است.

ص: ۵۵۷

نقد کلام مرحوم آقای حکیم: تعلیلاتی که در روایات هست موضوع را تعمیم می دهد اما مخاطب را تعمیم نمی دهد.

آقای حکیم خواسته از تعلیل آیه شریفه که می فرماید و لتکملوا العده استفاده کند که قضاء به طور کلی در همه جا هست. در تعلیل معمولاـ علت به وسیله ضمیر به معلل مرتبط می شود. و در نتیجه این ارتباط موضوع تعمیم پیدا می کند. گویا مرجع ضمیر تبدیل می شود به علت. لا تأکل الرمان لإنه هامض این إنّه برگشت می کند به رمّان و بعد به وسیله تعلیل تعمیم ما می دهیم. این ضمیر می آید رمان را بر می دارد و به جایش هامض می گذارد و می شود لا تأکل الهامض که دیگر خصوصیتی در رمّان نیست.

امـا تعلیـل بیشتر از این قـدرت نـدارد. دیگر نمی توانـد مخاطب را توسـعه دهـد. مثلا اگر مخاطب عبارت از شـخص بالغ عاقل باشـد، از آن ما نمی توانیم تعـدی کنیم به غیر مخاطب و بگوییم آنها تخصـیص خورده است. خیلی جاها این خلط شده است، مثلاً در لا تشرب الخمر لأنّه مسکر، بعضی خواسته اند بگویند انتفاعات از مسکر ممنوع است. این شأن تعلیل نیست، شأن تعلیل این است که شرب المسکر حرامٌ، اما این قضیه تعلیلیه حرمت انتفاع از مسکر را اقتضا نمی کند.

البته اگر در بعضی موارد الغاء خصوصیت بشود آن ربطی به تعلیل ندارد. به عبارت دیگر ذات تعلیل اقتضای القای خصوصیت ندارد. مثلا اگر در لا تأکل الرمّان لأنّه هامض، مخاطب ما زید بود، نمی توانیم بگوییم خوردن انار برای هر کسی ممنوع است. اگر به اعتبار تناسبات حکم و موضوع توانستیم الغاء خصوصیت کنیم، آن بحث ربطی به دلالت لفظیه قضیه ندارد.

ص: ۵۵۸

در بحث ما هم آیه قرآن خطاب به اهل ایمان است. می فرماید ای مؤمنین شما وظیفه دارید که ایام معدودات روزه بگیرید، حالا اگر عذری داشتید، خداوند برای این که شما را بی فیض نگذارد و از آن طرف هم شما را در فشار قرار ندهد، قضا را برای شما تشریع کرده است. مخاطب عبارت از مؤمنین است. اما دیگر از مؤمن به غیر مؤمن نمی توانیم تعدی کنیم. مگر این که یک قرینه خارجیه باشد که بتوانیم القاء خصوصیت کنیم. آقای حکیم با استفاده از این تعلیل خواسته اند مخاطب را تعمیم دهند که به نظر ما این محل اشکال است. عدم توجه به این مطلب در بسیاری از موارد می تواند منشأ اشتباه شود.

اقوال در مسئله:

قبل از آن که به اقوال اشاره ای داشته باشیم ذکر این نکته لازم است که در موارد زیادی برای یافتن نظر فقها در یک مسئله باید به باب های دیگر مراجعه کرد. مثلاً در همین بحث اکتفا به کتاب صوم کافی نیست و بیشتر اقوال را می توان در کتاب صلاه پیدا کرد. آن جا در مورد قضای صلاه مرتد بحث شده است. در مواردی ادعای اجماع بر وجوب قضای مرتد شده است. البته این اختصاصی به صلاه ندارد؛ اجماع کلی است، منتها در موضوع نماز حکم مسأله بیان شده است.

آن مقداری که ما مراجعه کردیم، از زمان سید مرتضی به بعد فقط دو سه نفر یک مقداری حرف دارند و الا بقیه همه به طور مسلّم گفته اند قضاء برای مرتدّ ثابت است. از زمان سید مرتضی دعوای اجماع هم خیلی شده است و تسلّم و اجماع خیلی زیاد است که اینها را آقای حکیم ذکر نکرده اند. ایشان فقط از ذخیره، بلا خلاف را نقل کرده است. که یک تسامحی هم در این نقل هست. صاحب ذخیره می گوید بلا خلاف أجد، این فرق دارد با بلاخلاف. آن مقداری که او مراجعه کرده است خلافی ندیده است.

کسانی که در این مسئله قول مخالف را نقل کرده اند یا خودشان مناقشه ای دارند، عبارتند از:

۱.میرزای قمی در غنائم(۱) از بعضی ها نقل کرده است که اگر این مطلب اجماعی نباشد می توانیم بگوییم ادله ای که می گوید اگر کافر مسلمان شود قضا ندارد، مرتد را هم شامل می شود. منتها ظاهر این است که اجماعی در مسأله است و دیگر کسی در مقابل آن نمی تواند این حرف را بزند. البته خود میرزای قمی قائل به وجوب قضا است.

۲.مرحوم فیض در مفاتیح، خودش رأی نمی دهد. مثل این که خود ایشان دلیل قضا را تمام نمی داند. ایشان می گوید: و کذا یجب القضاء علی المرتد و من انتحل الإسلام من الفرق المحکوم بکفرهم، کالخوارج و الغلاه علی ما قالوه(۲) .

۳.صاحب حدائق هم می گوید(۳) : ظاهرا این مطلب اجماعی است و احتیاط در قضا است هر چند شمول ادله قضا نسبت به مرتد قابل مناقشه است. ایشان هم گویا تمایل به عدم وجوب دارد.

کلام هیچ کدام از این سه نفر صراحت در وجوب قضا ندارد. اما ازسوی دیگر می بینیم که سید مرتضی در بعضی از کتبش ، شیخ طوسی، ابن برّاج، ابن ادریس، طبرسی در مؤتلف والمختلف، علاء الدین حلبی در اشاره السبق ، ابن براج در مهذّب و شرح الجمل می گویند: قضاء دارد.

در این جا به بعضی از این تعبیرات اشاره می کنیم:

ص: ۵۶۰

۱- (۱) ـ غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام، ج۵ ، ص ۳۷۱.

۲- (۲) ـ مفاتیح الشرایع، ج ۱، ص ۲۸۸.

۳- (۳) ـ الحدائق الناظره فی أحکام العتره الطاهره، ج۱۳، ص۲۹۷.

در رسائل سید مرتضی مسائل رسیّه(۱) آمده است: «عندنا(۲) إنّ المرتد یقضی ما فاته من الصلاه وغیرها من العبادات(۳)

و هو مذهب الشافعیّ» کافر قضاء ندارد ولی مرتد قضاء دارد. در میان سنی ها ابوحنیفه می گوید قضاء ندارد، مالک می گوید قضاء ندارد، ولی شافعی می گوید: که قضاء دارد و ایشان می فرمایند ما هم عقیده مان همین است.

در جمل العلم آمده: «المرتدّ إذا تاب وجب علیه قضاء جمیع ما ترکه فی ردّته من الصلاه» چون موضوع صلات بوده است اینطور تعبیر کرده است و الا نه این که نماز خصوصیتی داشته باشد، در کتابهای دیگرش هم هست و این شاهد است بر همین مطلب است.

در ناصریات مسأله ۱۰۴ آمده: «هل یقضی بعد رجوعه إلی الاسلام ما ترکه فی حال الرده من الصلاه والصیام؟ فقال الشافعی: إنّ المرتدّ یلزمه قضاء ذلک وهو الصحیح عندنا والدلیل علی صحه ما ذهبنا إلیه فی المرتد الاجماع المتقدم ذکره بل اجماع المسلمین کلّهم وإنّ هذا الخلاف حادث متجدّد ولا اعتبار بمثله وقد سبقه الاجماع» گویا قبل از ابوحنیفه همه مسلمین اتفاق داشته اند و او آمده یک بدعتی گذاشته و یک رأی فاسدی گفته است.

ابن براج در مهذب می گوید: «والمرتد یجب علیه القضاء بجمیع ما فاته فی أیّام ردّته» البته در باب صلات این تعبیر را دارد.

ص: ۵۶۱

۱- (۴) . رس نام محلی است که از آن جا سؤالاتی کرده اند و ایشان جواب داده است.

۲- (۵) . گاهی ایشان به یک مطلب اشکال دارد ولی طائفه آن را پذیرفته است. عندنا یعنی نزد ما امامیه، رأی ما در مقابل سنی ها چنین است.

۳- (۶) . رسائل الشریف المرتضی، ج، ص: ۳۱۹

در شرح الجمل که ابن براج شرح می کند جمل سید مرتضی را، آنجا یک کلمه «عندنا» دارد: «فأمّا المرتد عندنا إنّه یجب علیه القضاء عن جمیع ما فاته فی ردّته وهو مذهب الشافعی».

در غنیه ابو المکارم بن زهره آمده: «والمرتد یجب علیه إذا عاد إلی الاسلام قضاء ما فاته فی حال ردّته وقبل أن یرتد من الصلاه وغیرها من العبادات بدلیل الاجماع المشار إلیه» دعوای اجماع هم کرده است.

اصباح قطب الدین کیذری دارد: «المرتد الذی یستتاب یقضی ما فاته من الصلاه والصوم والحجّ والزکات فی حال الرده وقبلها إذا تاب». در موضوع بحث:کتاب الصوم اصباح هم دارد: «والمرتد إذا أسلم یلزمه قضاء ما فاته فی حال الارتداد».

این که کیذری و برخی دیگر تعبیر یستتاب دارند به خاطر اختلافی است که در مرتد فطری وجود دارد. مسئله این است که آیا توبه مرتد فطری قبول می شود یا نه؟ بعضی می گویند: قبول نمی شود نه ظاهراً و نه باطناً؟ بعضی هم می گویند هرچند ظاهرا قبول نمی شود ولی باطنا قبول می شود. چهار تا حکم مربوط به توبه ظاهری است و راجع به مرتد فطری، آنها ثابت است و دیگر توبه فایده ای ندارد. یکی این که قتلش واجب است حتی اگر توبه هم بکند، اموالش به ورثه اش منتقل می شود و با توبه بر نمی گردد، زنش جدا می شود که آن هم بر نمی گردد، زن باید عده وفات بگیرد که هیچ تغییر پذیر نیست. اما راجع به این که آیا توبه اش قبول می شود و اگر نماز بخواند نمازش درست است یا نه، این محل خلاف است. آن وقت این هایی که قید یستتاب می گویند روی این مبناست که می گویند اگر مرتد فطری باشد که استتابه ای درباره او نیست، او چون نماز هم بخواند قبول نیست، لذا امر به قضاء درباره آنها صحیح نیست. قضا مربوط به کسی است که عملش صحیح باشد.

در خلاف در کتاب الصلات دعوای اجماع امامیه می کند. حلبی در اشاره السبق قائل به وجوب قضا است. طبرسی در المؤتلف والمختلف که یک تلخیصی است از خلاف است هم این مطلب را دارد. سلار هم در مراسم این را دارد.

فتوای چند نفر را هم پیدا نکردیم، شیخ مفید، صدوق، صاحب وسیله است و کافی ابوالصلاح.

در جمع بندی نهایی هر چند ادله لفظیه یک مقداری قصور دارد و ما باشیم و روایات مشکل است که حکم به وجوب قضا کنیم اما مسأله عمده این است که اجماعاتی از قدیم از زمان سید مرتضی به این طرف نقل شده و ما یک مخالف صریح هم پیدا نکردیم لذا به نظر می رسد که باید أقلاً در این مسئله احتیاط کرد احتیاطی که نمی شود ارجاع به دیگری داد. بنابراین احتیاط وجوبی در قضا است. والحمد لله رب العالمین.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب قضاء روزه بر مسکر، حائض و مستبصر ۹۰/۰۱/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

وجوب قضاء روزه بر مسکر، حائض و مستبصر

در جلسه قبل در نقد کلام مرحوم آقای حکیم گفته شد که از تعلیلی که در آیه شریفه و لتکملو عده آمده است، ما نمی توانیم مخاطب را تعمیم دهیم و از مؤمن به غیر مؤمن تعدی کنیم. لذا نمی توان به عنوان یک قاعده کلی گفت هر کسی که روزه را در ماه رمضان ترک کرده باید، قضاء آن را بجا آورد.

ممکن است گفته شود چون خطاب آیه شریفه به مؤمنین است و فرد قبل از ارتداد مؤمن بوده پس این خطاب شامل مرتد هم می شود و او هم باید قضای روزه اش را به جا آورد.

ص: ۵۶۳

اما این بیان هم تمام نیست. این عمومات ظهوری ندارد که حتی با زائل شدن عنوان، حکم برای ذات موضوع ثابت است. اگر گفتند وظیفه طلبه، فلان چیز است، ظاهرش این است که مادامی که طلبه است، این وظیفه را دارد، اما از طلبگی که خارج شد این ادله شاملش نمی شود. اگر گفتند مسلمان چنین وظیفه دارد، وقتی که از اسلام بیرون رفت معلوم نیست همین حکم را داشته باشد. ظواهر خطابات این است که حکم تابع همین عنوان است و تا زمانی که این عنوان فعلیت داشته باشد حکم هم هست.

البته همان طور که قبلا گفته شد، گاهی با توجه به شواهد و قرائن و با توجه به تناسبات حکم و موضوع ما مخاطب را تعمیم می دهیم و الغاء خصوصیت می کنیم ولی در مورد بحث ما چنین شواهدی وجود ندارد.

همان طور که در جلسه قبل گفته شد، وجوب قضای مرتد در بین قدما مورد تسلم است و ادعای اجماع بر آن شده است و

مخالفی هم بر خلافش ندیـدیم. در قـدماء که اصـلاً به مخالفی برخورد نکردیم ــ ولو سه چهار نفر عنوان نکرده اند ــ در بین متأخرین هم به طور صـریح مخالفی نیست. روی این جهت ممکن است کسـی اطمینان پیـدا کند که حکم قضا شامل مرتد هم می شود. اگر هم کسی قائل به انسداد شد که ما هم آن را بعید نمی دانیم، باز باید قضاء کند.

مسئله دوم: کسی که روزه اش به خاطر سُکر فوت شود باید قضا کند.

مسأله ۲: یجب القضاء علی من فاته لسُکر من غیر فرق بین ما کان للتداوی أو علی وجه الحرام.

ص: ۵۶۴

اگر سـکر منشأ فوت روزه شود بایـد قضـای آن را به جـا آورد. ادله مسـقط قضاء شامل این فرد نمی شود. فرقی هم نـدارد که برای تداوی این کار را انجام دهد یا از روی بی مبالاتی و عدم تقید شراب بخورد.

آقای خوئی در بحث شرائط صحت صوم(۱) تمایل پیدا کرده اند که سـکر مثل نوم است، و گفته اند اگر کسی قبلاً نیت کرده باشد و بعد هم مست بشود، روزه اش صـحیح است و اگر این شخص روزه اش را بخورد و یا اصلاً نیت نکرده باشد باید قضاء کنـد. علتش هم این است که مستیماننـد جنون نیست که تکلیف را بردارد. امـا در این جـا ایشان تعبیر می کننـد که اظهر این است که مانند جنون است و صومش باطل است.

آقـای حکیم در هر دو جا سـکر و اغما را به نوم ملحق کرده اند(۲) . لـذا اگر کسـی قبلًا نیت بکند و بعد مغمی علیه و یا دچار سکر روزه اش را صـحیح می داننـد. اما اگر نیت نکرده باشـد خوب برای خاطر عـدم النیه بایـد قضاء بکند، مختار آقای حکیم اینطور است و آقای خوئی هم در بحث شرائط صحت صوم با آقای حکیم موافقت کرده است.

آقای حکیم برای صـحت مطلب بیانی دارنـد. ایشان می فرماینـد که در روزه از اول تا آخر انسان بایـد نیت صوم داشـته باشـد، ولی می بینیم که شـخص در حال نوم نیت ندارد، با این وجود روزه نائم صحیح است. علتش عبارت از این است که نیت معتبر اعم از نیت فعلی و فاعلی است. هر کـدام که شـد کفایت می کنـد. در جاهای دیگر معمولاً نیت فاعلی کفایت نمی کند ونیت فعلی می خواهد. اما در باب صوم نیت فاعلی کافی است.

۱- (۱) ـ موسوعه الامام الخویی ، ج ۲۱، ص ۴۵۷.

۲- (۲) ـ مستمسک العروه الوثقی، ج ۸، ص۴۰۴ و ۴۸۶.

فرض کنید متروکات احرام ده تا باشد، خیلی از این ها تحت اختیار انسان نیست. نیت در امور اختیاری است نه امور غیر اختیاری. مثلاـ زنی نیست تا در حال احرام مباشرت کند اما اگر پیش بیاید امتناع خواهد کرد همین مقدار برای نیت کافی است. در نائم هم چون متوجه نیست، نیت ندارد، اما اگر بیدار باشد و توجه داشته باشد، نیت روزه دارد. به عبارت دیگر جنبه فاعلی در آن هست و همین مقدار کافی است و روی همین جهت، حکم به صحت می شود. در مست و مغمی علیه هم هر چند نیت فعلی نیست اما نیت فاعلی هست و روزه اش صحیح می باشد.

فرمایش ایشان درست برای ما حل نشده است. در بسیاری از موارد فرد مست در حال مستی نسبت به خیلی از امور هشیاری دارد و می داند دارد چکار می کند. مثلا حاضر نیست خودش را از بلندی پایین بیندازد یا داخل آتش شود. چنین فردی می تواند نسبت به روزه نیت بالفعل داشته باشد حال اگر در این حالت نیت روزه نداشت نمی توانیم آن را به نائم ملحق کنیم. ما دلیلی نداریم که صوم کسی که می تواند قصد قربت داشته باشد ولی ندارد را با همان نیت قبل از صوم، تمام بدانیم. اما اگر مست توجه دارد و اجتناب هم می کند آن کافی است. همان نیت اولش هم با این شرط کافی است.

مسأله ۳: یجب علی الحائض والنفساء قضاء ما فاته ما حال الحیض والنفاس وأما المستحاضه فیجب علیه الاداء وإذا فات منها فالقضاء اینها در بحث طهارت بحث شده است و حرف مهمی ندارد.

ص: ۵۶۶

مسأله ۴: المخالف اذا استبصر یجب علیه قضاء ما فاته وأمّا ما أتی به علی وفق مذهبه فلا قضاء علیه.

مخالف یک مرتبه اصلاً نمازی نخوانده و روزه ای نگرفته است او باید قضاء انجام بدهد و در آن هیچ حرف واختلافی نیست. اما اگر مطابق مذهب خودش اعمالی را انجام داد اینجا قضاء ندارد و این گویا اتفاقی باشد، خلافی در اصل مسأله نیست.

منتها مرحوم آقای خوئی(۱) در این مسأله دو صورت ذکر کرده اند و می فرمایند یک مرتبه شخص معتقد به صحتش بوده و مطابق مذهب خودش بجا آورده است، این بسیره قطعیه و از روایات استفاده می شود که قضاء ندارد. اما یک مرتبه خودش هم می داند که این عملش عمل باطلی است، همینطوری انجام می دهد این قضا دارد، سیره ای هم بر کفایت چنین صومی وجود ندارد فقط یک روایت است که آن را می فرمایند ضعیف السند است و آن را کنار می گذاریم.

ایشان دو قسم بیشتر ذکر نکرده است، ولی شقّ ثالثی هم وجود دارد که از اقسام متعارف است و آن این است که شخص با اعتقاد به صحت عملی را انجام می دهد، اما آن عمل مخالف مذهب خودش می باشد. در بین ما هم این وجود دارد. بعضی از شیعیان مسأله بلد نیستند، نماز می خوانند، روزه می گیرند، حج بجا می آورند، اما چون مسأله را بلد نیستند بر خلاف آن دستوراتی که باید انجام بدهد انجام داده است. نمونه دیگر این مورد فرد سنی است که مسئله را نمیدانسته و آمده از یکی از شیعیان پرسیده است، آن شیعه هم مطابق مذهب امامیه جواب داده است و او هم خیال کرده است که اصلاً مسأله همین است، مطابق مذهب امامیه انجام داده است و بعد معلوم شده است که این بر خلاف مذهب خود آنهاست. حالا این مستبصر شده است. آیا ادله از این مورد هم انصراف دارد؟

۱- (۳) _ موسوعه الامام الخویی ، ج ۲۲، ص ۱۶۵.

آقای حکیم می فرمایند(۱) بالاولویه اگر قرار شد عملی که باطل است کافی باشد پس عملی که مطابق شرایط ما انجام داده است کافی است.

به نظر می رسد اگر هم ما نتوانیم با اولویت حکم به کفایت عمل وی کنیم میتوانیم بگوییم که اطلاقات ادله این موارد را می گیرد. یعنی اطلاق قضیه آن موردی را که خودش به اعتقاد صحت آورده است را شامل می شود، حالا این اعتقاد صحت مطابق مذهب ما باشد خیلی روشن تراست، مخالف مذهب ما باشد و مخالف مذهب خود او هم باشد، این هم مانعی ندارد. وقتی شارع عملی را که اصل اساس ندارد و مبتنی بر ایمان نیست را قبول کرده این جزئیات دیگر فرقی نمی کند. ادله فقط از آن صورتی که خودش می دانسته باطل است، انصراف دارد اما بقیه صور انصراف ندارد و می شود به اطلاق تمسک کرد.

آن چیزی که مورد بحث است روایتی است که آقای خویی می خواهد بفرماید که به حسب آن اگر کسی فرضاً عملش را هم باطل می دانست و یا اصلا عملی بجا نیاورده بود، حالا که مستبصر شد شارع اینها را قبول میکند و آن را به حساب مصلی و صائم قرار می دهد. اصلاً نماز نخوانده و روزه نگرفته اما حالا که مستبصر شد شارع اینها را قبول میکند و آن را به حساب مصلی و صائم قرار می دهد.

این روایت را شهید در ذکری از کتاب الرحمه سعد بن عبدالله نقل کرده است. متن روایت چنین است:

مُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الشَّهِيدُ فِي الذِّكْرَى نَقْلًا مِنْ كِتَابِ الرَّحْمَهِ لِسَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مُسْنَداً عَنْ رِجَالِ الْأَصْحَابِ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا جَالِسٌ إِنِّي مُنْذُ عَرَفْتُ هَذَا الْأَمْرَ أُصَلِّي فِي كُلِّ يَوْمٍ صَلَاتَيْنِ أَقْضِي مَا فَاتَنِي قَبْلَ مَعْرِفَتِي قَالَ لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ الْحَالَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا أَعْظَمُ مِنْ تَرْكِ مَا تَرَكْتَ مِنَ الصَّلَاهِ.(۲)

۱- (۴) ـ مستمسک العروه الوثقی،ج ۸، ص ۴۸۷.

۲- (۵) ـ وسائل الشیعه ، ج ۱، ص ۱۲۷.

مرحوم آقای خویی می گوید(۱) : از این روایت استفاده می شود اگر کسی نمازش را ترک کرد بعد از استبصار نیاز به قضا ندارد. منتها می فرماید: این دو اشکال دارد: اولا طریق شهید به کتاب سعدبن عبدالله معلوم نیست ثانیا این رجال اصحاب که بین سعد و عمار فاصله شده اند مجهولند. شهید اول از این ها اسم نبرده است، حتی تضعیف هم کرده است. در ذکری خود شهید اول هم حکم کرده است که این وسائط ضعیف است، منتها نام آن ها را ذکر نکرده است.

فرمایش آقای خوئی در چند مرحله قابل بحث است، یکی این که ایشان می فرمایند طریق شهید به کتاب الرحمه سعد بن عبدالله معلوم نیست و قهراً ما به آن اعتماد نمی کنیم.

این اشکال وارد نیست، چون کتاب الرحمه از کتب مشهوره است و شاید أهمّ کتب سعد بن عبدالله همین کتاب الرحمه است. صدوق می گوید مصادری را که ما در من لا یحضر نقل می کنیم، از کتب مشهوره ای که علیها المعوّل است نقل می کنیم. یکی از این کتب، کتاب الرحمه سعد بن عبدالله است. اجازات را اگر کسی یک مقداری سر و کار با اجازات داشته باشد در اکثر اجازات طریقش از ناحیه شهید اول می رسد به شیخ طوسی و از آن هم به ارباب کتب و امثال آن. شیخ طوسی طریقش به کتب سعد بن عبدالله طریق صحیحی است، طریق نجاشی هم طریق صحیحی است. به علاوه این کتاب در آن وقت از کتب مشهور بوده است .از این ناحیه نمی شود به آن اشکال کرد. بله، چون خود ایشان در آنجا اسم نبرده است که وسائط ما بین اینها چیست، از آن ناحیه اشکال دارد.

ص: ۵۶۹

۱- (۶) ــ موسوعه الامام الخویی ، ج ۲۲، ص ۱۶۵.

اما اشکال عمده که به ایشان وارد است، این است که در وسائل علاوه بر کتاب الذکری روایت را مسنداً از رجال کشی نقل کرده است. حالا این را فردا باید بحث کنیم که آیا این سندی را که کشی دارد، سند صحیحی است یا نه و بعد هم دلالت روایت را ببینیم که معارضه دارد یا نه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قضاء صوم مستبصر و نائم ۹۰/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

قضاء صوم مستبصر و نائم

بحث در این بود که اگر مخالف مستبصر شد لازم نیست اعمال گذشته را قضا کند اما اگر عملی را ترک کرده بود مثلا روزه نگرفته بود بعد از استبصار باید آن را قضا کند.

مرحوم آقای خویی فرمودند: ظاهر روایت عمار ساباطی بر این دلالت دارد که حتی کارهایی را هم که ترک کرده نیاز به قضا ندارد اما این روایت ضعیف السند است.

اشکال ضعف سند وارد نیست چون این روایت در رجال کشّی به صورت مسند هم وارد شده است. در رجال کشی این طور آمده است:

وَ رَوَاهُ الْكَشِّيُّ فِي كِتَابِ الرِّجَالِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْعُودٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْبَرَاثِيِّ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ فَارِسٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ خَالِدٍ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ(ع) وَ أَنَا جَالِسٌ إِنِّي مُنْذُ عَرَفْتُ هَذَا الْأَمْرَ(۱) أُصَلِّي فِي كُلِّ يَوْمٍ صَلَاتَيْنِ أَقْضِي مَا فَاتَنِي قَبْلَ مَعْرِفَتِي قَالَ لَا تَفْعَلْ فَإِنَّ الْحَالَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا أَعْظَمُ مِنْ تَرْكِ مَا تَرَكْتَ مِنَ الصَّلَاةِ(۲)

۱- (۱) _ یعنی از زمانی که شیعه شده است. معمولا این عبارت وقتی می آید که فرد مسلمان بوده اما امامی نبوده است.

۲- (۲) _ وسائل الشیعه ، ج ۱، ص ۱۲۷.

برسی سندی:

در سند این روایت عده ای صریحا توثیق شده اند. عمار ساباطی فطحی است و توثیق شده است. مروان بن مسلم هم که ثقه و امامی مذهب است. احمد بن الحسن را شیخ و نجاشی توثیق کرده اند . ظاهرا علی بن حسن بن فضال هم او را ثقه می داند. او می گوید من روایات زیادی از احمد بن الحسن شنیده ام ولی چون سنم کم بوده به وسیله برادرش روایات را نقل می کنم. در

عبارت کشّی[(۱)] اسمی از توثیق نیست. از محمد بن مسعود سؤال کرده است او علی بن حسن بن فضال را توثیق کرده است و در مورد احمد می گوید: این هم فطحی است. ما استظهار می کنیم که منظور این است که احمد علاوه بر وثاقت، فطحی هم هست.

فقط علی بن یعقوب توثیق صریحی ندارد، اما روایات کثیری احمد بن حسن بن فضال، حسن بن علی بن فضال و محمد بن حسن از او نقل کرده اند. از روایات زیادی که این افراد نقل کرده اند پیداست که شیخ اینها بوده است. کتاب علی بن یعقوب هاشمی را احمد بن حسن بن فضال نقل می کند، این احمد بن حسن هم مراد احمد بن حسن بن فضال است. علی بن یعقوب هم علی بن یعقوب هاشمی است. شیخ احمد بن حسن است و به نظر ما شیوخ افرادی که متعارفاً توثیق شده اند و نقطه ضعف حدیثی درباره آنها ذکر نشده است از ثقات هستند. به علاوه کسی هم او را تضعیف نکرده است.

۱- (۳) ـ رجال کشی، ص ۵۳۰: قال أبو عمرو: سألت أبا النضر محمد بن مسعود عن جمیع هؤلاء؟ فقال أما علی بن الحسن بن علی بن فضال: فما رأیت فیمن لقیت بالعراق و ناحیه خراسان أفقه و لا أفضل من علی بن الحسن بالکوفه و لم یکن کتاب عن الأئمه علیهم السلام من کل صنف إلا و قد کان عنده و کان أحفظ الناس غیر أنه کان فطحیا یقول بعبد الله بن جعفر ثم بأبی الحسن موسی (ع) و کان من الثقات و ذکر: أن أحمد بن الحسن کان فطحیا أیضا.

درباره ابراهیم بن محمد بن فارس هم در کتاب کشی(۱) آمده که اشکال در بعضی از شیوخش است و الا درباره خودش اشکالی نیست.

لذا در جمع بندی نهایی به نظر می رسد که این روایت از نظر سند معتبر باشد.

برسی دلالت روایت عمار ساباطی:

در قسمت اخیر روایت حضرت به سلیمان خالد می فرمایند حالی که تو اکنون داری و توفیقی که تو پیدا کرده ای از آن چه ترک کرده ای مهمتر و بزرگتر است. فرد ظاهر ترک ، ترک اصل مأمور به است.

شهید اول اینجا را توجیه کرده است و فرموده مراد بعضی از شرایط و خصوصیاتی است که بر خلاف مذهب امامیه است. مانند مسح بر خفین و ..... . یعنی حضرت می خواهند بفرمایند این کسرها معفو است. اگر اصل ایمان را که فاقد بودید معفوّ بود اینها هم معفوّ است. اینها ناظر به مواردی است که اصل نماز آمده است، منتها کسر گذاشته از نماز، از شرایط و از اجزاء و امثال اینها. به عبارت دیگر این کلمه « من » در این جا تبعیضیه است. یعنی آن اجزایی که ترک کردی معفو است. بنابر این شامل کسی که اصل نماز را ترک کرده نمی شود و او باید قضا کند.

۱- (۴) _ رجال کشی، ص ۵۳۰ : قال أبو عمرو: سألت أبا النضر محمد بن مسعود عن جمیع هؤلاء؟ فقال أما علی بن الحسن بن علی بن فضال: فما رأیت فیمن لقیت بالعراق و ناحیه خراسان أفقه و لا أفضل من علی بن الحسن بالکوفه و لم یکن کتاب عن الأئمه علیهم السلام من کل صنف إلا و قد کان عنده و کان أحفظ الناس غیر أنه کان فطحیا یقول بعبد الله بن جعفر ثم بأبی الحسن موسی (ع) و کان من الثقات و ذکر: أن أحمد بن الحسن کان فطحیا أیضا.

احتمال دیگر این است که این «من» برای تبعیض افرادی باشد نه اجزائی. یعنی آن نمازهایی که شما مطابق مذهب نیاوردید و فاقد ایمان یا فاقد شرایط و اجزاء بوده است، این ها مورد قبول است.

در هر دو صورت مراد از صلاه، نمازهای صحیحی است که فرد ترک کرده است.

خلاصه ولو ابتدائاً ظاهر روایت چنین نیست، ظاهر از ما ترک من الصلاه این است که اگر اصل نماز را هم اگر ترک کرده باشد شارع قبول می کند، اما چون اجماع و تسلّمی ما بین فقهاء بوده است و مخالف صریحی هم دیده نشده است، این روایت قابل توجیه است و می شود آن را این طوری توجیه کرد. به عبارت دیگر، به قرینه ثبوت مطلب، این مطلب را توجیه می کنیم.

قضاء صوم نائم:

مسأله ۵ : یجب القضاء علی من فاته الصوم من نوم بأن کان نائماً قبل الفجر الی الغروب من غیر سبق نیه وکذا من فاته للغفله کذلک.

اگر کسی نیت کرد و گرفت خوابید، ولو در حال خواب دیگر نیت بالفعل ندارد و همان نیت قبلی کافی است، بالاتفاق شبهه ای هم در آن نیست و روزه اش هم صحیح است. ولو تا غروب ادامه پیدا بکند. ولی اگر نیت نکرد تا آخر، به حسب ظاهر ابتدائی این است که قضاء دارد، تا غروب اگر نیت نکرد این قضاء دارد.

مرحوم سید خواسته مثالی بزند که مورد اتفاق و مثال قطعی باشد. مثال قطعی عبارت از این است که شخص تا غروب نومش ادامه پیدا بکند و نیت قبلی هم نداشته است، آن وقت این روزه اش قضاء دارد. ولی به حسب مختار خود ایشان تا ظهر هم اگر نیت نکرد، نیت بعدی کافی نیست.

ممکن هم هست که مراد از یجب عبارت از وجوب لغوی باشد یعنی یثبت القضاء. که در این صورت اعم از واجب و مستحب است و چون روزه مستحبی را می شود تا غروب نیت کرد اگر نیت نکرد بعدا آن را قضا می کند.

تردید بین اقل و اکثر در قضای روزه:

إذا علم أنّه فاته أيام من شهر رمضان ودار بين الأقل والأكثر يجوز له الاكتفاء بالأقل ولكنّ الأحوط قضاء الأكثر خصوصاً إذا كان الفوت لمانع من مرض أو سفر أو نحو ذلك و كان شكه فى زمان زواله كأن يشكّ فى أنّه حضر من سفره بعد أربعه أيّام أو بعد خمسه أيام مثلاً من شهر رمضان.

اگر شخص یقین دارد که روزه هایی از او فوت شده است، اما عدد آن مشکوک است، می تواند به اقل اکتفاء بکند. علتش هم این است که در این جا أقل و اکثر استقلالی است نه أقل و اکثر ارتباطی. در أقل و اکثر استقلالی این اصل برائت است، حتی اخباری هایی هم که احتیاطی هستند در شبهات وجوبی قائل به برائت هستند. آنها در شبهات تحریمی احتیاطی هستند و اینجا ما باید قائل به برائت بشویم.

منتها ایشان می فرمایند که احتیاط این است که قضاء اکثر را به جا آورد. گویا به مشهور نسبت می دهند که در قضاء فوائت باید به مقداری بجا بیاورد که ظنّ به بجا آوردن پیدا کند. این ها در این باب ظنون را کافی دانسته اند. اما صرف این که ما أقل و أکثر شد برائتی بشویم مشهور برائتی نشده اند و گفته اند احتیاط استحبابی در قضاء اکثر است.

ص: ۵۷۴

این مسئله فروض مختلفی دارد که آنها را ذکر می کنیم، منتها ایشان از فروض احتیاط یک صورت را _ ولو احتیاط استحبابی است _ قوی تر دانسته اند. این فرض عبارت از این صورتی است که فرد برای خاطر این که مشکل شرعی داشته است مثلا مسافر بوده، مریض بوده، حائض بوده، نفساء بوده روزه را ترک کرده است. به عبارت دیگر، شخص مانع از صحت داشته است، آن وقت در زوالش شک می کند. این أقل و أکثر منشأش شک در مقدار آن مانع است و در زوال مانع شک می کند.

اینجا احتیاطش قوی تر است، چون اینجا می شود کسی بگوید که استصحاب می گوید که این مانع استمرار داشته لذا شما باید مقدار زیادتر را قضا کنید.

چرا برخی از آقایان در مسئله قضا به نحو استحباب قائل به احتیاط شده اند؟

عمده این است که چرا آقایان در مسئله قضاء فوائت، به نحو استحباب قائل به احتیاط شده اند؟ از مرحوم آقای سید احمد خوانساری شنیدم که ایشان می فرمودند موقعی که نجف بودیم آقای نائینی حکم به همین اشتغال کرده بود و قضاء فوائت را فرموده بود که باید اکثر بجا بیاورند. اشکال شده بود که شما چرا این حکم را می کنید؟ ایشان فرموده بود که این که ما در اقل و اکثر استقلالی حکم به برائت می کنیم و یا أقل و اکثر نباشد و ابتدائاً اگر انسان شک در تکلیف وجوبی شد حکم برائت می کنیم، این در جایی که شبهه مصداقیه حکم واقعی باشد. اگر نمی دانیم اینجا یک حکم واقعی الزامی است برائت جاری می کنیم. اما اگر شبهه مصداقیه حکم منجّز باشد، حکمی که استحقاق عقوبت دارد، ما نمی دانیم الآن این مخالفتی که کردیم آیا مخالفتی است که استحقاق عقوبت دارد؟ تنجّز دارد؟ شارع می خواهد عقوبت بکند مشکلی ندارد؟ اگر شک در شبهه مصداقی حکم منجّز شد، قانون دفع ضرر محتمل پیش می آید. حکم واقعی تنها شبهه مصداقی باشد، عقاب بلا بیان و روایات ثابته ادله برائت نقلی آنها موضوع دفع ضرر محتمل را از بین می برد و می گوید احتمال ضرر نمی رود و احتمال استحقاق عقوبت در کار نیست، آن موضوع از بین می رود و ورود پیدا می کند. اما اگر شبهه مصداقیه حکم منجّز شد مثل شبهه قبل از فحص، فحص نکرده شبهه حکمیه است قبل از فحص است یا شبهه مقرون به علم اجمالی است. اینطور موارد چون حکم واقعی اگر شخص مخالفت کرده باشد تنجّز هم دارد، شارع می تواند عقاب بکند. آنجا موضوع برای دفع ضرر محتمل جاری می شود نه به قبح عقاب بلا بیان.

در مورد قضاء فوائت موقعی که قضاء شده بوده است، آن روز قضاء شد است مثلًا نمازش قضاء شده است آن وقت می دانسته است، الآن نمی داند که چند روز را می دانسته قضاء شدن را، آیا ده روز را می دانسته است قضاء شدن را؟ چون علم تجیز آور است، پس نمی دانسته که حکم منجّز ما ده روز بوده است یا فرض کنید پنج روز بوده است. شبهه مصداقی حکم منجّز است. اینجا باید اشتغالی بشویم و احتیاطی.

البته یک مطلبی را من می خواهم عرض کنم احتمال می دهم علی القاعده در کلام آقای نائینی باشد. آقای خوئی هم این را نقل کرده ولی اسم نبرده اند که قائل کیست. به نظر می رسد که باید در مسئله قضا تفصیلی داده شود گاهی انسان متوجه می شود محاسباتی که می کرده است اشتباه بوده است. مثلا روزه ها را می خورده و فکر می کرده هنوز صبح نشده است. حالا فهمیده اشتباه کرده ولی مقدار آن را نمی داند. اینجا دیگر شبهه مصداقی حکم واقعی است نه شبهه مصداقی حکم منجز.

نقد بیان مرحوم نائینی:

به هر حال بیان مرحوم نائینی تمام نیست. مرحوم آقای خوانساری هم در یکی از مباحث راجع به موجبات کفاره، در شک بین کم و زیاد احتیاط کرده بود. من به ایشان عرض کردم با این که در این جا شک بین اقل و اکثر است چرا شما احتیاط کردید؟ ایشان همان فرمایش آقای نائینی را فرمودند. من هم جسارت کردم و عرض کردم که از اشکال آقای نائینی را هم دفع کرده اند و گفته اند: تنجّز حدوثاً و بقائاً دائر مدار خود علم است. اگر قبلاً ـ علم داشت، آن وقت تنجّز داشت؛ و اگر مخالفت می کرد، معاقب بود و استحقاق عقاب داشت. اما الآن که نمی دانیم فوت شده یا نه، چون علم نیست تنجّز هم از بین می رود.

ص: ۵۷۶

اگر شما وضو داشتید و نمی دانید که تطهیر کرده اید یا نه، بلا اشکال استصحاب بقاء طهارت می کنید. اما در شک ساری چون در همان معتقد دیروز شک می کنیم دیگر علم دیروز تنجزی ندارد. چون علم سابق بقائاً از بین رفته، شک ساری اعتباری ندارد.

در بحث حاضر هم چون نسبت به مقدار قضا شک داریم تنجزی در کار نیست که بتواند مانع برائت شود و می توانیم برائت را جاری کنیم. ما این مطلب را به آقای خوانساری عرض کردیم، ایشان هم چیزی نفرمود؛ نمی دانم عقیده ایشان چه بود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قضای روزه مردد بین اقل و اکثر ۹۰/۰۱/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

قضاء روزه مردد بین اقل و اکثر

قضای روزه مردد بین اقل و اکثر:

قضاء روزه ای که بین اقل و اکثر مردّد شده است، فروض زیادی دارد. در بعضی از فروض روشن است که همان أقل کافی است و بعضی از فروض هم روشن است که اکثر را باید قضا کند. بعضی از فروض هم مورد بحث است. در این جلسه بعضی از این فروض را مورد بررسی قرار می دهیم.

فرض اول: اگر منشأ شک ما این بود که نمی دانیم در همان ابتدا ء ذمه به بیشتر اشتغال پیدا کرده یا به کمتر؟ در اینجا بلا اشکال آن أقل کافی است. مثل این که شخص بالغ شده است و مقداری از روزه ها را ترک کرده است و نمی داند که چه زمانی بالغ شده است، آیا دو ماه رمضان از دستش رفته است یا یک ماه رمضان؟ در اینجا بلا اشکال استصحاب اقتضا می کند که قضا بیشتر از مقدار معلوم و متیقن لازم نباشد.

ص: ۵۷۷

فرض دوم: یقین به اشتغال ذمه هست منتها نمی داند که به آن عمل کرده یا نه؟ صومی واجب شده نمی داند روزه گرفته یا نه؟

این فرض خودش دو صورت دارد. یک مرتبه اشکال از این ناحیه است که افطار کرده یا نه؟ از ناحیه قصد مشکلی ندارد، قصد صوم کرده است آن قصدی را که در صوم معتبر است از او صادر شده است، منتها نمی داند که مفطری از مفطرات را که موجب ابطال می شود از او سر زد است یا نه؟ اینجا استصحاب عدم مفطر جاری می کند و دیگر قضاء ندارد چون نیتش آمده است و در آن حرفی نیست.

مثل این که شخص استصحاب بقاء لیل کرده است و چند روزی روزه خورده است، بعد معلوم شد همه این استصحاب هایی

که می کرده است و چیزهـایی که می خورده است در روز خورده بوده و این استصـحاب مطـابق بـا واقع نبوده است. اینجا اگر روزه را خورده باشـد کفاره ای نـدارد، ولی قضاء دارد. حالا اگر می داند که مثلاً پنج روزش همینطور روزه خورده است ولی روز ششم را نمی داند که آیا مردّد است بین این که پنج روز روزه را خورده است یا شش روز. در این فرض چون این شخص قصـد صوم کرده است؛ آنی که مبطـل است عبـارت از این است که اگر چیزی خورده باشـد مبطلی از مبطلات را بجـا آورده باشـد روزه اش باطل می شود و قضاء دارد، حالا نمی داند که مبطلی از مبطلات صادر شده است یا نه؟ در این جا استصـحاب عدم جاری می شود.

گاهی هم مفطر قطعاً صادر نشـده است ولی نمی دانـد از نیتش عدول کرده یا نه؟ اگر عدول کرده باشد باید قضاء بگیرد، اگر عدول نکرده باشد روزه اش صحیح بوده است و قضاء ندارد. اینجا هم استصحاب بقاء آن نیت هست.

ص: ۵۷۸

اما اگر در اصل نیت شک کند و نداند که فلان روز را نیت صوم کرده یا نه؟ اینجا استصحاب عدم نیت دارد، و قهراً در مورد کسی نیت نکرده فوت صدق می کند و باید قضا کند.

فوت یعنی از دست رفتن چیزی که صلاحیت وجود را دارد. اگر از افرادی که آشنا با این حرفها نیستند، بپرسید همین را می گویند. وقتی می گویند فلان چیز فوت شده است منظورشان چیزی است که انسان نیاورده است، یک چیز خوبی بوده است این از دستش رفته است. بر خلاف نظر آقای خویی ما در مفهوم فوت چیز دیگری نمی فهمیم.

اگر هم بگوییم فوت چیز دیگری است، تفاوت آن با ترک به قدری مخفی است که در مورد این متلازمین خفاء واسطه وجود دارد و همان طور که مرحوم آخوند می فرمایند در این موارد استصحاب جریان دارد و آثار فوت که عبارت از قضا است بر آن بار می شود.

بیان مرحوم آقای خویی:

آقای خوئی در اینجا اصلاً مسأله نیت را طرح نکرده اند و فرموده اند(۱) که استصحاب اقتضاء می کند برای این که افطاری حاصل نشده باشد، قهراً قضایی حاصل نشده باشد. و بعد می فرمایند که اگر شما این مطلب را هم نگویید، ما به یک اصل حکمی مراجعه می کنیم و آن اصل برائت، هنگامی که شک در زیاده و نقیصه داریم اصل برائت اقتضا می کند که همان اقل کافی باشد. اصل عدم وجوب مقدار زائد است.

نقد کلام آقای خویی:

به نظر می رسد اگر نخواستیم استصحاب عدم افطار را جاری کنیم، روی مبنای خود آقای خوئی باید به یک اصل موضوعی مسبّبی مراجعه کنیم نه به اصل حکمی و آن عبارت از استصحاب عدم فوت است. ایشان فوت را غیر از ترک می داند، منتها مسبّب از ترک می داند. در اثر ترک شیء آن شیء فوت می شود و موضوع حکم را هم همان فوت می داند.

۱- (۱) _ موسوعه الامام الخویی، ج ۲۲، ص ۱۶۷.

این است که در اثر ترک، شیء می شود فائت. فوت یک امر حادثی است که قبلاً نبوده است. یک شیء بسیطی را می گویند به نام فوت که این بعداً حادث می شود. الآن هنوز زمان نگذشته هنوز مفهوم فوت و آن امر بسیط حاصل نشده است و بعد امر بسیط حاصل می شود. این استصحاب عدم ازلی نیست! می گویم فلان چیز وجود پیدا نکرده است مثل همه چیزها.

حالا در چنین موردی شما چرا سراغ اصل حکمی می روید؟ همین جا هم یک اصل موضوعی قبل از اصل حکمی داریم و آن استصحاب عدم فوت است. شما می گویید فوت امری مشکوک است که با استصحاب ترک، ثابت نمی شود. همین که مشکوک شد، می شود یک امر حادث. استصحاب عدم وجود این امر حادث مقدم بر اصل برائت است.

فرض سوم: این است که ما نمی دانیم ماه رمضان بیست و نه روزه بوده است یا سی روز؛ نسبت به روز آخر مشکوک بوده است. در این فرض استصحاب حکم می کند که آن روز سی ام هم جزء ماه رمضان بوده و هنوز زائل نشده است در نتیجه باید قضا کند.

فرض چهارم: برای شخص مانعی پیدا شده است و حالا نمی داند مقدار مانع چقدر بوده است. در زیاد و کمش شک می کند. مرض جزء موانع شرعی است، سفر جزء موانع است، حیض و نفاس جزء موانع است؛ ذمه مشغول می شود ولی مانع از اداء می شود.

این دو صورت دارد، یک مرتبه این است که حدوث مانع مشکوک است و نمی دانم که مانع از کی شروع شده است، سفر از کی شروع شده است، مبدأ معلوم نیست، مرض از کی شروع شده است، حدوثش مشکوک است. یک مرتبه مبدأ روشن است ولی بقائش مشکوک است، مرض چند روز طول کشیده است و در نتیجه روزه از بین رفته است و قضاء به گردن شخص آمده است، اشکال گاهی در حدوث است و گاهی هم در بقاء است.

ص: ۵۸۰

آقای حکیم و آقای خوئی فرموده اند غیر از مسأله حدوث و بقاء این فرض دو صورت دارد، یک مرتبه این است که شخص می داند مطابق وظیفه عمل کرده است، آن جایی که مانع داشته است روزه نگرفته است، روزهایی که مانع نداشته و حاضر بوده است صحیح المزاج بوده است روزه را گرفته است، منتها نسبت به عددش شک دارد.

یک مرتبه هم این شخص همه آن روزها را چه مانع داشته یا مانع نداشته روزه گرفته است که قهراً اگر مانع داشته باطل بوده و قضا دارد. اگر هم مانعی نداشته است مطابق وظیفه بوده است.

ولی به نظر می رسد که پنج صورت دارد. صورت اول: در این حالت فاعل بوده است فعلاً یا ترکاً. دوم: عمل به وظیفه کرده است فعلاً ـ یا ترکاً. سوم: نسبت به وظیفه اش مطلقا شک دارد. هم نسبت به فعل هم نسبت به ترک شک دارد. در فرض مسافرت هم اگر مسافر بوده، شک دارد عمل کرده است یا نه، حاضر هم بوده است شک دارد؛ علی کل تقدیر شک دارد. چهارم: اگر حاضر بوده عملش صحیح بوده و به وظیفه اش عمل کرده است، اگر مسافر بوده است شک دارد. پنجم: عکس صورت قبل است.

بررسی فرض اول: فرض اول این بود که روزه را حتماً گرفته است، اگر مریض هم بوده است گرفته است، قطعاً روزه آن روز را گرفته است، منتها نمی داند که روزه گرفتنش مشروع بوده که احتیاجی به قضاء نداشته باشد، یا مشروع نبوده تا احتیاج به قضاء داشته باشد.

اینجا اصاله الصحه اقتضاء می کند که روزه اش صحیح باشد و دیگر احتیاجی به قضاء ندارد. اگر جاری باشد، اینها بر آن استصحاب عدمی که بگوییم نیت نکرده است و روزه نگرفته است مقدم است. حالا ـ این که اصاله الصحه درست است یا نه یک بحث دیگری است.

اما در چهار صورت دیگری که روزه گرفتنش قطعی نیست، بحث اصاله الصحه پیش نمی آید. در این موارد بحث شک بعد از وقت پیش می آید. روی قانون شک بعد از وقت _ بنا بر این که شک بعد از وقت اختصاص به نماز نداشته باشد در صوم و جاهای دیگر هم جاری بشود _ حکم می شود به این که قضاء ندارد و مقدم بر اصول دیگر می شود. به نظرآقای حکیم قانون شک بعد از وقت در اینجا پیاده می شود و بر اصول دیگر مقدم می شود.

آقای خوئی به کلام آقای حکیم اشکال می کنند و می فرمایند(۱) که نه قاعده فراغ جاری است، نه اصاله الصحه و نه شک بعد از وقت. هیچ کدام از اینها جاری نیست. برای این که این قواعد در جایی جریان دارد که اصل امر ثابت است ولی ما نمی دانیم مطابق امر عمل کرده ایم یا نه؟ در این موارد، قاعده صحت و یا قاعده فراغ می گویند که شما مطابق آن امر عمل کرده اید و اشکالی ندارد. ولی در موضوع مورد بحث ما نمی دانیم در وقت امر داشته است یا امر بعد الوقت متوجه من شده است؟ آیا مریض بوده، مسافر بوده که آن موقع امر به صوم نداشته است و بعد الوقت امر به صوم حاصل شده است. در این جا قانون شک بعد از وقت نمی آید. اگر شخص صحیح حاضر نمی داند که ماه رمضان را روزه گرفته یا نه؟ قانون شک بعد از وقت می گوید که شما روزه را گرفته اید چون امر داشته است به روزه گرفتن. اما اگر نمی دانم که مسافر بودم یا حاضر، مسافر بودم تا امر نداشته باشم و یا حاضر بودم که امر داشته باشم، این قاعده شک بعد از وقت نمی گیرد.

۱- (۲) _ موسوعه الامام الخویی، ج ۲۲، ص ۱۷۰.

نقد کلام مرحوم آقای خویی:

به نظر می رسد که کلام آقای خویی تمام نباشد به خاطر این که قاعده اصاله الصحه و اصل عدم خطا یک اصل عقلایی است. بنای عقلا نسبت به افراد معمولی در امور محسوسه، عدم خطاست. و چون یک اصل عقلایی است وجهی ندارد که ما آن را به باب الفاظ و اخبارات اختصاص بدهیم.

بنابر این اگر شخصی شروع به نماز خواندن کرده و به نظرش وقت داخل شده _ که این هم امری است که مقدمات محسوسه دارد _ حالا اگر بعد احتمال می دهد که در این امر محسوس خطا کرده بوده و وقت نشده بوده، اصل عدم خطا در امور محسوسه اقتضا می کند که این عمل عمل صحیحی باشد و اگر نمازی خوانده است حکم به صحت می شود. لازم نیست ما احراز بکنیم که در وقت بوده است. بنابر این به نظر می رسد در این موارد اصاله الصحه و قاعده فراغ جاری است.

اما شمول قاعده شک بعد از وقت که به آن قاعده حیلوله می گویند _ روایت داریم : «قد دخل الحائل» راجع به شک بعد از وقت کلمه حائل تعبیر شده است _ را در جلسات بعد بحث می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

قضاء روزه بین اقل و اکثر ۹۰/۰۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: قضاء روزه بین اقل و اکثر

موضوع بحث ما این بود که اگر قضای روزه بین اقل و اکثر مشکوک بود وظیفه چیست؟ این مسئله فروض مختلفی داشت که در جلسه قبل طرح شد. یکی از این فروض این بود که برای شخص مانعی پیدا شده و حالا نمی داند مقدار مانع چقدر بوده است.

ص: ۵۸۳

شک در مانع گاهی به خاطر این است که ما در زمان حدوث مانع شک داریم. مکلف نمی داند روز شنبه به مسافرت رفته یا روز دوشنبه؟ گاهی هم به خاطر این است که مدت زمان مانع برای ما مشکوک است. مثلا مدتی در سفر بوده است و حالا مقدار آن را فراموش کرده است.

کلام مرحوم آقای خویی در عدم جریان اصاله الصحه در موردی که مدت زمان مانع مشکوک است.

در موردی که مدت زمان مانع برای ما مشکوک است ممکن است ما به استصحاب استمرار مانع تمسک کنیم که در نتیجه باید مقدار اکثر قضا شود. اما برخی گفته اند در این فرض اجرای اصاله الصحه و قاعده حیلوله بر استصحاب حکومت دارد. در نتیجه قضای مقدار اقل کفایت می کند.

مرحوم آقای خویی می فرمایند: (۱) در موردی که مدت زمان مانع برای ما مشکوک است ما نمی توانیم اصاله الصحه و قاعده حیلوله را جاری کنیم. ایشان در تبیین عدم اجرای این قواعد در کتاب مصباح الاصول می فرمایند(۲) : قاعده فراغ اماره بر این است که فعل مکلف تام الاجزاء و الشرائط واقع شده اما نسبت به این که امری از جانب مولی صادر شده یا نه، کاشفیتی ندارد. بنابراین در موردی که فرد روزه ای را گرفته ولی نمی داند که مسافر بوده که روزه اش صحیح نباشد یا حاضر بوده که نیاز به قضا نداشته باشد، نمی توانیم به اصاله الصحه تمسک کنیم. به عبارت دیگر نمی دانیم این فرد در سفر بوده که امر نداشته باشد یا حاضر بوده که امر داشته باشد، لذا جای تمسک به این قاعده نیست.

۱- (۱) _ موسوعه الامام الخویی، ج ۲۲، ص ۱۷۱.

۲- (۲) _ مصباح الاصول، ج ۳، صفحه ۳۰۹.

به نظر می رسد که این بیان تمام نباشد. لازمه این که من بگویم عملم را فاسد انجام نداده ام و متوجه بودم و جای خودش انجام داده ام، این است که امر مولا هم در کار بوده است.

از تعلیلی که در روایت می فرماید: انسان موقع عمل به خصوصیات بهتر واقف است استفاده می شود که قاعده فراغ در موردی که عملی را انجام دادیم و حالا نسبت به وقت آن شک داریم هم جاری است. در روایت می گوید که غالباً اطلاع انسان هنگام عمل نسبت به خصوصیات صحیح تر است و هر قدر فاصله بیشتر باشد، احتمال خطا بیشتر می شود. لذا اعتبار قرار داده است. حالا این فرقی نمی کند که راجع به وقت باشد و یا راجع به جهات دیگر باشد همه مساوی است و قاعده فراغ جاری می شود.

اما در جایی که فرد می داند که به وظیفه اش عمل کرده ولی نمی داند که مسافر بوده که روزه نبوده و حالا باید قضا کند و یا حاضر بوده که دیگر نیازی به قضا ندارد اینجا چون نفس گرفتن روزه مشکوک است جای تمسک به اصاله الصحه نیست و باید به قواعدی مانند قاعده حیلوله تمسک کرد.

به نظر می رسد در عدم جریان قاعده حیلوله حق با مرحوم آقای خویی باشد. چون با مراجعه به روایت این قاعده معلوم می شود که مورد آن جایی است که از اول امری وجود داشته باشد. لذا نمی توانیم از این مورد به موردی را که اصل ثبوت امر هم مشکوک است تعدی کنیم. چون به طور عام یک عبارتی نیست که هر کسی بعد از وقت شک کرد که آیا آن عمل واجب را آورده است یا نیاورده است، نباید اعتنا کند.

مشـکل دومی که باعث می شود ما نتوانیم به قاعـده حیلوله تمسک کنیم این است که روایات این قاعـده مربوط به نماز اسـت حال آیا ما می توانیم از آن تعدی کنیم یا خیر؟

آقایانی که خواسـته اند تعدی کنند از باب نماز به غیر نماز، به تعبیر «فقد دخل حائل» تمسک کرده اند و خواسـته اند اسـتفاده کنند که حائلی به وجود امد نباید به شک اعتنا کرد و این اختصاص به نماز ندارد.

ممکن است ما کلیت این مطلب را بپذیریم اما در این جا یک اشـکال صـغروی وجود دارد و آن این است که روایات مصداق حائل را در نماز مشخص کرده اند اما در صوم مصداق آن مشخص نشده است.

حائـل یعنی مـانع از وجوب اتیـان، مـانع از وجوب اتیان در خود روایات به امور مختلف تطبیق شـده است. یکی مثلاً می گوید نماز عصر را من خوانده ام، نمی دانم نماز ظهر را خوانده ام یا نه، حضرت در آن جا از نماز عصر به حائل تعبیر می کند. یعنی آنی که خوانـده ای دیگر مانع است از اینکه دوباره شـرع حکم کنـد به وجوب اتیان. یک جا هم بعد از وقت نمی داند که آیا نماز را آورده است یا نه، بعـد از وقت به طور کلی. آنجا هم خروج بعـد از وقت را حائل ذکر کرده است. ما می گوییم از این روایت اسـتفاده می شود آن جایی که مانع از وجوب اتیان بود یعنی به حسب حکم شـرع مانعی شارع آن را حساب کرده بود، انسان نباید اعاده بکند و لازم نیست دوباره بجا بیاورد.

اما صـغرویّاً چه چیزی مانع است و چه چیزی مانع نیست؟ آیا در غیر باب صلاه هم خروج بعد از وقت مانع است یا مانع نیست، این را از خود شـرع بایـد اسـتفاده کنیم. شـرع اگر گفته بود چون عملی را بعـد از وقت انجام دادیـد مانع حاصل شده است آن عموم می توانستیم اسـتفاده کنیم، اما شـرع یک چنین تعبیری را ندارد. در عبارت شـرع این است که شما که الآن نمازتان تمام شـده است نمی دانیـد آیـا بجـا آورده ایـد یـا نه، این را شـارع می گویـد اعتنا نکن به این. خوب ممکن است در باب نماز این مطلب را داشته باشد و در جای دیگر نداشته باشد، مانع از وجوب. چیزی در نمی آید و ما نمی توانیم تعدی کنیم.

ص: ۵۸۶

ممکن است کسی بگوید در اینجا قاعده تجاوز جاری است. به عبارتی ما از باب نماز به غیر نماز تعدی کنیم. و بگوییم این این تجاوز أعمّ است از این که تجاوز جزء باشد یا تجاوز کل. شما مثلاً رکوع را نمی توانید در محل خودش آورده باشید یا نه، می گوید قانونش این بود که در وسط نماز بجا بیاورید، حالا نمی دانید که غفلت کرده اید و در جای خودش بجا آورده نشده است، تجاوز کردید، حکم می کند بر این که آورده اید. همچنین بگوید اصل نماز را قانونش عبارت از این بود که شما بین الحدین بجا بیاورید و در یک مورد محدودی بجا بیاورید حالا نمی دانید که در این مورد محدود بجا آوردید یا نیاوردید، غفلت کردید و بجا آوردید یا نه، اصل عدم غفلت می گوید که نخیر، آن شیء را در جای خودش بجا آورده و غفلت هم نشده است. ممکن است به این بیان تعدی کنیم و بگوییم اختصاص به نماز هم ندارد، اگر روزه را هم نمی دانیم که آیا غفلت کرده است و یا نسیان کرده و در اثر عدم ذکر آمده آن روز را ترک کرده است این را ممکن است ما بگوییم تعدی می کنیم حتی راجع به اصلش.

اما این بیان هم تمام نیست. قاعده تجاوز در جایی است که احتمال سهو و نسیان باشد و ما به وسیله این قاعده این احتمال را نفی می کنیم اما در بحث ما فرد در ظرف عمل سهو و نسیانی نداشته بلکه بعد از ظرف عمل مقدار مثلا سفر را فراموش کرده است و الا در همان زمان فرد برای گرفتن و یا نگرفتن روزه تعمد داشته است. در چنین مواردی جای تمسک به قاعده تجاوز نیست.

شک در اصل حدوث:

آقای خویی(۱) و حکیم می فرمایند: در صورتی که در اصل حدوث شک بکند که مبدأ مسافرت و یا مرضش کی بوده است، اصل عبارت از این است که استصحاب اقتضا می کند که مریض نشده بوده است، استصحاب اقتضاء می کند عدم مرض و عدم سفر را. آقای خوئی دو بیان برای اینکه قضاء لازم نیست بیان می کنند.

یکی عبارت از این است که آیه قرآن می فرماید (ان کنتم مریضاً أو علی سفر فعده من أیام أخر) من الآن نمی دانم که روز اول ماه یا دوم ماه من مریض بودم یا مسافر، استصحاب می گوید که قبلاً مریض نبودم و مسافر هم نبودم، پس بنابراین موضوع (عده من أیام أخر) که مریض و یا سفر است نیست، با اصل نفی می شود.

بیان دوم این است که می دانم تخلفی نکرده ام، اگر واجب بوده است روزه را من گرفته ام، منتها نمی دانم روز اول ماه و دوم ماه روزه بر من واجب بوده است یا واجب نبوده است. استصحاب موضوع وجوب را درست می کند و می گوید مریض و مسافر نبودم، وقتی مریض و مسافر نبودم واجب است که روزه بگیرم، من هم می دانم وقتی واجب بوده من واجب را آورده ام و تخلف نکرده ام؛ با استصحاب اثبات وجوب می کنیم و علم خارجی هم دارم که من واجب را ترک نکرده ام در اینجا، پس بنابراین قضاء به گردن من نیست.

ما هر دو بیان ایشان را نمی فهمیم. اشکال بیان اول عبارت از این است که قضاء به خصوص مریض و مسافر منحصر نیست! کسی عمداً ترک کرده است و یا اعذار دیگری منشأ شده است که روزه اش را ترک کرده است، این باید قضاء بکند. آیه دو صورت را ذکر کرده است که اثبات قضاء کرده است (عده من أیام أخر). اما بقیه به وسیله سنت اثبات شده است. فرضاً ما مرض و مسافرت را با اصل نفی کردیم، اما اصل این که آیا نیت کرده است برای روزه گرفتن و امثال اینها را نیت کرده است یا نه، ما نمی توانیم با اصلی اثبات کنیم بر این که حتما نیت کرده است و روزه را هم گرفته است.

۱- (۳) ـ موسوعه الامام الخویی، ج۲۲، ص ۱۶۸.

تعبیر دوم را که ایشان می فرمایند چون ما یقین داریم که اگر واجب باشد، حتماً این چیز را هم آورده است. این که همان اصل مثبت خیلی بدیهی البطلان است. من می دانم اگر صدام زنده بود فلان رقیبی که خودش داشت آن را کشته بود، تا فلان تاریخ. من استصحاب حیات صدام را بکنم تا آن تاریخ و بگویم حتماً آن شخص کشته شده است و برای خاطر این که اگر صدام زنده بود تا فلان تاریخ، حتماً آن رقیب خودش را کشته بود. حالا- من نمی دانم تا چه تاریخی زنده بوده است، استصحاب حیات صدام بشود بگوییم پس بنابراین آن رقیبش هم حتماً مرده است. این واضح است بر این که اصل مثبت جاری نیست.

بله یک تقریبی برای مسأله ممکن است بشود که ایشان آن تقریب را نکرده است، می توانسته بکند اما آن تقریب را نکرده است چون نظر آقای خوئی به این نیست. آن عبارت از این است که ما با استصحاب حکم می کنیم بر این که سابقاً مریض و مسافر نبوده، عوامل دیگر هم که قطعاً در کار نیست، پس بنابراین به وسیله استصحاب وجوب صوم ثابت می شود. در این موارد قاعده حیلوله و تجاوز حکم می کند که شما اعتنا نکنید و بگویید که من صوم را آورده ام. در صورتی که شک داشته باشم بر فرض وجوب، شک داشته باشم در اتیان، شارع حکم می کند بر این که شما اتیان کرده اید. در صورتی که یقین داشته باشم به طریق اولی، پس بنابراین شارع باید بگوید که نخیر آورده اید. در جایی که من یقین دارم که بر فرض این که اگر واجب باشد من آورده ام، در صورتی که اگر شک داشته باشم که بر فرض وجوب آورده ام یا نه، شارع می گوید شما بگویید آورده ام. در صورتی که یقین داشته باشم که بر فرض وجوب آورده ام یا نیاورده ام، این به طریق اولی. که ما از قاعده حیلوله، نه از قاعده استصحاب! ایشان به قاعده استصحاب می خواهند اثبات کنند. بگوییم به قاعده حیلوله در فرضی که یقین ندارم که آیا بر فرض وجوب آیا من آورده ام یا نه، به قاعده حیلوله می گوییم در جایی که شک داریم در فرض ثبوت امر، قاعده حیلوله می گوید بگو آورده ای، آن وقت در صورتی را که بر فرض امر یقیناً آورده ام به طریق اولی اثبات کنیم. اینجا ممکن است با این بیان با قاعده حیلوله و با این فروض درست کنیم، اما ایشان از این راه نیامده اند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شک مسافر در تعداد روزهای سفر ۹۰/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

شک مسافر در تعداد روزهای سفر

در بحث این که شخصی در ماه رمضان مسافر بوده و نمی داند که سفرش چقدر ادامه پیدا کرده است، آیا از اول ماه رمضان تا دهم ماه در سفر بوده و یا تا پنجم ماه رمضان در مسافرت بوده است؟ در نتیجه ده روز روزه باید قضاء کند یا پنج روز؟ سید احتیاط استحبابی می کند که در اینجا اکثر را قضاء کند، ولی فتوا این است که لازم نیست بیش از أقل را قضاء نماید.

مرحوم آقای حکیم برای بیان ایشان، دو تقریب می کنند. یکی این که ما استصحاب(۱) می کنیم ادامه سفر را از پنجم تا دهم ماه رمضان و می گوییم این شخص در مسافرت بوده است و در نتیجه باید قضاء کند. ایشان در اینجا می فرمایند: ما نمی توانیم با استصحاب سفر عدم صوم را ثابت کنیم زیرا این اصل مثبت است.

و همان طور که در محل خودش بیان شده اصل هم صلاحیت مثبتیت را ندارد.

این در صورتی است که شخص می داند عمل به وظیفه کرده است، اگر در حضر باشد روزه گرفته، اگر در سفر باشد ترک کرده است. عامل به وظیفه بوده است، منتها نمی داند روزه گرفته یا نه؟ و چون ما نمی توانیم با استصحاب بقاء سفر اثبات کنیم که روزه نگرفته است، بنابراین اثبات قضاء که موضوعش نگرفتن روزه است ثابت نمی شود.

این در صورتی است که عمل به وظیفه کرده باشد، فعلاً یا ترکاً؛ اما اگر این فرد در ایام سفر روزه گرفته است، منتها مقدار روزه های باطلی که گرفته را نمی داند. یک مقدارش را می داند که آن یقیناً باید قضاء بشود، یک مقدار دیگرش آن پنج روز دیگر را که روزه گرفته در سفر، حالا اگر سفر هم بوده است روزه گرفته و در حضر هم بوده روزه گرفته است. در این مورد چون یقیناً پنج روز اول را در سفر بوده، روزه اش باطل بوده و قضاء دارد. پنج روز دوم را که نمی داند در سفر بوده و یا در حضر، استصحاب می گوید در سفر بوده و در نتیجه روزه باطل است، ولی چون در مقابل استصحاب یک دلیل حاکمی داریم به نام قاعده اصاله الصحه؛ اصاله الصحه حکم می کند به این که عملی را که شما آوردید واجد شرایط و صحیح بوده است و این عمل صحیح قضاء ندارد.

ص: ۵۹۰

۱- (۱) ـ مستمسک العروه الوثقی، ج ۸، ص ۴۸۸.

تقریب دوم: ایشان می فرمایند درست است آیه شریفه می گوید « من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعده من أیّام أخر». و قهراً با استصحاب حکم می کنیم بر این که «أیام أخر» زیاد بوده است، پنج روز نبوده و تمام ده روز در مسافرت بوده است،

پس بایـد ده روز قضـاء بکنـد. درست است استصـحاب چنین مطلبی را اقتضـاء می کنـد، اما ما یک دلیل مقـدم بر استصـحاب داریم، که حـاکم بر استصـحاب است و آن شـک بعـد از وقت است. چون مـاه رمضـان تمام شـده است شک می کنـد که آیا مقـدار قضاء زیاد است و یا کم است و قانون شک بعد از وقت بر استصـحاب تقدم دارد. شـما بعد از وقت شک می کنید نماز ظهر و عصر را خوانده اید یا نخوانده اید؛ استصحاب می گوید نخوانده اید، اما قاعده شک بعد از وقت حکومت دارد بر آن و می گویـد اعتنا نکنیـد و خوانـده حساب کنیـد و قضائی نـدارد و با شک بعـد از وقت حکم می کنیم به این که عمل به وظیفه شده است و احتیاج به قضاء ندارد. در این جا هم این قانون می گوید روزه گرفته شده است. این در صورتی است که در اصل گرفتن صوم شک کنیم. اما اگر روزه را به جا آورده ولی در صحت و فسادش شک کنیم آن را با قاعده اصاله الصحه و قاعده فراغ تصـحیح می کنیم. در تقریب اول اصـلاً استصحاب جاری نیست چون مثبت است، در تقریب دوم استصحاب جاری است ولی شک بعد از وقت حکم می کند که لازم نیست اعتناء کنیم. این بیانی است که آقای حکیم دارند.

اگر شـما بگوییـد که قضا از لوازم شـرعی سـفر و مرض است لـذا با استصـحاب سـفر، قضا ثابت می شود در پاسخ می گوییم: صرف بقاء مرض برای ثبوت قضا کفایت نمی کنـد. ممکن است شـخص مریض باشـد و روزه اش هم صـحیح باشـد. مثلا اگر فرد جاهـل به حکم باشـد، روزه اش صـحیح است لـذا این استصـحاب برای ثبوت قضـا کفـایت نمی کنـد. قطع نظر از مشـکل مثبتیت و قطع نظر از حکومت شک بعد از وقت بر استصحاب، اصلاً خود موضوع مرض برای ثبوت قضا کفایت نمی کند.

ص: ۵۹۱

ایشان می فرمایند: قرآن هم نمی خواهد در این آیه اسباب شرعی قضا را بیان کند. البته ایشان بیانی برای این مطلب ندارند اما شاید می خواهد بگوید چون نظر قرآن عبارت از این است که چون مریض و مسافر برای گرفتن روزه مشکل دارند و طبعاً بجا نمی آورند؛ حالا ـ که بجا نیاورد وظیفه اش عبارت از این است که قضایش را بجا بیاورد نه این که خود اینها بما هو هو جزء موانع است، جزء اسباب بطلان است و قضاء آور است. این می خواهد یک جریان طبیعی را بفرماید. در قدیم مسافرت سخت بوده و شخص مریض طبعاً روزه از او ترک می شود؛ آیه قرآن هم کأنّه اشاره به این مطلب دارد.

دو نکته از فرمایش ایشان ابهام دارد. در جایی که انسان نمی داند اصلاً روزه را آورده یا نه، ما قبول نداریم که جریان استصحاب اصل مثبت باشد. اگر کسی مسافرت کرد به حکم شرع چنین شخصی دیگر صوم صحیح از او صادر نخواهد شد. این اثبات لوازم تکوینی و خارجی نیست، خود شرع حکم کرده است که روزه صحیح نگرفته است؛ این مربوط به علم خارجی من نیست. شرع فرموده اگر روزه هم بگیرد روزه باطل است و ما داریم لوازم شرعی یک شیئ را بر آن بار می کنیم نه لوازم عقلی و تکوینی را.

اگر هم صوم صحیح صادر نشد باید قضایش را بجا بیاورد. منتها شما می گویید بعد قاعده شک بعد از وقت حکومت پیدا می کند بر استصحاب، آن یک تقریب دیگری است. آنجا آقای خوئی فرمایشی دارد که ما با ایشان موافق هستیم.

نکته دوم: ایشان می گویند سفر و مرض جزء اسباب شرعی برای قضا نیست. این را ما قبول نداریم. فرض مسئله در جایی است که اگر مسافر باشد روزه اش صحیح نیست و وظیفه اش قضا است. در فرض بحث ما شخص مسافر عالم به حکم است لذا با استصحاب بقاء این موضوع قهراً قضاء دارد.به عبارت دیگر هرچند موضوع «سفر» فی حد نفسه جزء اسباب خارجی نیست اما در جایی که فرد عالم به حکم است با در نظر گرفتن این قید موضوع، جزء اسباب خارجی می شود. به عبارت دیگر ما هنگام بررسی موضوع باید آن را با تمام قیودش لحاظ کنیم. لحاظ جزء الموضوع، برای حکم به عدم تمامیت موضوع، کفایت نمی کند.

بعد آقای حکیم می فرمایند:(۱) در جایی که نسبت به زمان حدوث سفر شک داریم، نمی دانیم روز دوم به سفر رفته ایم یا روز سوم؟ در این جا بلا اشکال نسبت به مقدار زائد، اصل عدم سفر جاری است و ان قلتی وجود ندارد.

اما آقای خوئی هر دو قسمت را بحث کرده است، هم مسأله شک در حدوث را بحث کرده و هم شک در بقاء را. شک در حدوث را که نمی دانیم که آیا از اول ماه رمضان تا پنجم ماه رمضان مثلاً آیا در وطن خودش بوده است یا خارج شده است از وطن؟ قبلاً صحیح المزاج بوده و قبلاً هم در وطن بوده است؛ آیا آن روزهای اوایل مریض شده است یا مریض نشده است؟ ایشان می فرمایند که اگر یقین دارد که صحیح المزاج بوده است و در وطن بوده است، و این روزه را گرفته است. ایشان می فرمایند بر این که استصحاب بقاء سلامت و یا استصحاب حضر اقتضاء می کند که در حضر بوده است از شهرش بیرون نرفته است و مزاجش هم سالم بوده است، علم هم دارد بر این که بر فرض تحقّق این چیزها روزه را گرفته است، پس با استصحاب ما می گوییم روزه را گرفته است، پس قضاء ندارد.

ایشان اسمی از قاعده شک بعد الوقت و امثال اینها نمی برند، به نفس استصحاب می خواهند مطلب را تمام کنند.

ما عرض کردیم این اوضح افراد اصل مثبت است. این یک ملازمه خارجیه است که اگر در وطن بوده و سالم بوده بجا آورده است، شرع که نمی گوید اگر شما سالم بودید و در وطن بودید حتماً آورده اید! این را خودش علم خارجی دارد و علم خارجی جزء مثال های واضح برای اصل مثبت است.

۱- (۲) ــ همان، ص ۴۸۹.

اما می شود مختار ایشان را به تقریب دیگر بیان کرد. این تقریب مبتنی بر چند مقدمه است:

مقدمه اول: همان طور که با استصحاب موضوع حکم واقعی ثابت می شود، می توان با آن موضوع حکم ظاهری را هم ثابت کرد.

مقدمه دوم: در مواردی که ما موضوع حکم ظاهری را استصحاب می کنیم ما دو شک داریم. شک اول در وجود موضوع است که آن را استصحاب می کنیم و شک دوم در حکم واقعی است که نسبت به آن حکم ظاهری جاری می شود. بنابراین در جایی که ما موضوع قاعده فراغ را با اصل ثابت می کنیم هم دو شک داریم. به عنوان مثال، فردی شک می کند که پنج روز اول ماه مسافر بوده یا حاضر؟ شک دیگر این که بر فرض حاضر بودن روزه گرفته یا نگرفته؟ ما با استصحاب عدم سفر حکم می کنیم که امر شارع موجود بوده و صوم امر داشته است. آن گاه با ثبوت امر توسط استصحاب نوبت به قاعده فراغ می رسد که می گوید با وجود امر و گذشتن وقت شما روزه گرفته اید و به شک خود نسبت به روزه گرفتن اعتنا نکنید.

مقدمه سوم: اگر در جایی که ما دو شک داریم، هم نسبت به اصل سفر شک داریم و هم بر فرض حاضر بودن نسبت به روزه گرفتن شک داریم، شارع مقدس بفرماید شما به این شکها اعتنا نکن و مقدار اقل را به جا بیاور، پس در جایی که فقط در اصل مسافر بودن شک داریم بالاولویه العرفیه استفاده می شود که نباید به شک اعتنا کنیم.

بنابراین با استفاده از استصحاب، قاعده فراغ و اولویت عرفیه می توانیم مدعای آقای خویی را تمام بدانیم.

اما اشکال مشترکی که به آقای حکیم و خویی وارد است این است که ما نمی توانیم در اجرای قاعده فراغ و شک بعد از وقت از باب صلاه تعدی کنیم. این تعدی در بین قدما مطرح نبوده است. این را متأخرین متأخرین عنوان کرده اند. روایات موجود هم درباره نماز است.

حالا۔ یک چیز مشترک راجع به فرمایش آقای خوئی و آقای حکیم این است که ما به ادله شک بعد از وقت که هم آقای حکیم بالاخره به آن تمسک کرده اند و آقای خوئی هم تمسک کرده اند و ما می خواستیم ببینیم که فقها راجع به این موضوع چه می گویند. اصلاً به عنوان شک بعد از وقت در قدماء مطرح نبوده است! هر چه ما گشتیم که ببینیم شک بعد از وقت چه دارند راجع به آن، هیچ چیزی مطرح نبود. این متأخرین متأخرین عنوان کرده اند و اینها معمولاً شک بعد از وقت را در باب نماز گفته اند و روایات موجود هم درباره نماز است. از روایات مربوط به شک بعد الوقت نمی توانیم یک معنای عامی استفاده کنیم که در هر جا شک بعد الوقت شد قاعده فراغ را جاری کنیم. بنابراین قاعده فراغ نمی تواند جلوی استصحاب سفر و مشابه آن بایستد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

عدم لزوم تتابع در قضاء روزه ماه رمضان ۹۰/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

عدم لزوم تتابع در قضاء روزه ماه رمضان

در جلسه قبل گفته شد اگر فردی مریض باشد و نسبت به مدت ایامی که مریض بوده مردد باشد، نداند مریضی او پنج روز طول کشیده یا ده روز مقتضای استصحاب این است که قضای ده روز را به جا بیاورد. همچنین گفته شد که اشکال مرحوم آقای حکیم که می فرمایند مرض و سفر موضوع حکم شرعی نیست و ما نمی توانیم استصحاب کنیم، این اشکال وارد نیست.

ص: ۵۹۵

برخی خواسته اند با استصحاب عدم صوم قضا را اثبات کنند. مکلف در زمانی که مریض بوده روزه نمی گرفته است و ما همین عدم صوم را نسبت به روزهای مشکوک استصحاب می کنیم و لازم شرعی این ترک قضا است که بر آن بار می شود.

مرحوم آقای خویی می فرمایند(۱) در اینجا استصحاب عدم صوم جاری نمی شود. به عبارت دیگر موضوع استصحاب مجرد ترک نیست. موضوع استصحاب فوت است و آن هم قابل احراز نیست. اگر موضوع قضا ترک باشد باید هر جا که روزه ترک می شود قضا بیاید، اما می بینیم در مواردی ترک هست ولی قضا نیست. مثلا مجنون و مغمی علیه با ترک روزه قضا برایشان واجب نمی شود. این نشان می دهد که موضوع مجرد ترک نیست و چون بر ترک اثر شرعی مترتب نشده نمی توان آن را استصحاب کرد. ترک در جایی موضوع قضا است که در مأمور به مصلحت ملزمه ای باشد که شارع بخواهد حتما تدارک شود. ترکی که همراه این مصلحت ملزمه باشد فوت نامیده می شود. در اینجا ما ترک را می توانیم احراز کنیم اما مصلحت

ملزمه یک امر وجودی است و نمی توانیم آن را احراز کنیم لذا موضوعی برای استصحاب محقق نمی شود.

بر فرض که ما کلام ایشان را بپذیریم که ترک غیر از فوت است و ما نیاز به احراز فوت داریم نکته مهم این است که آن خصوصیت در مورد بحث ما وجودش، مفروض است. ما می دانیم که شخص دیوانه نیست که اصلاً قضاء نداشته باشد، بچه نبوده است که ما شک در بچگی و غیر بچگی اش بکنیم، مغمی علیه هم نبوده است. بلا اشکال عناوینی که مسقط قضاء است را ندارد و همه جهاتش درست بوده است. اگر مسافر نبود و حاضر بود، همان وقت هم امر به اداء داشته و با ترک آن قضاء بر او واجب بوده. به عبارت دیگر ما در این جا وجود مصلحت ملزمه را بالوجدان احراز کرده ایم و می دانیم اگر در سفر بود قضا بر او واجب است آن چه ما در آن شک داریم تعداد روزهای سفر است. بنا بر این اگر هم بپذیریم عدم خاصی موضوع برای قضاء است، با استصحاب این عدم خاص ما می توانیم قضا را اثبات کنیم. این مثل کسی است که وضو دارد، اصلی بخواهد اثبات بکند یک عملی را انجام داده است، رکوع را باید با وضو انجام بدهد، سجود را با وضو انجام بدهد، اگر به وسیله اصل اثبات کرد یک شیئی را و شرطش هم وجداناً حاصل بود، قهراً آن مشروط اثر خودش را دارد. پس این استصحاب مشکلی ندارد و نتیجه اش عبارت از ثبوت قضاء است.

۱- (۱) ـ موسوعه الامام الخویی، ج ۲۲، ص ۱۷۲.

اما در جایی که ما در زمان شروع سفر شک داریم، نمی دانیم روز دوم ماه سفر را شروع کرده ایم یا روز پنجم ماه مبارک به سفر رفته ایم در این جا آقای خوئی می فرمایند که استصحاب عدم حدوث سفر و یا عدم مرض، نتیجه اش عبارت از این است که انسان روزه را آورده است. در فرضی که ما یقین داریم که اگر سفر و مرضی نباشد روزه را شخص آورده است. استصحاب عدم سفر و عدم مرض، اقتضاء می کند برای این که انسان روزه را آورده است، لذا قضاء ندارد.

این مطلب را ما در جلسه گذشته بطور مبسوط بحث کردیم و عرض شد که این از مصادیق واضحه اصل مثبت است. با نفس استصحاب ما نمی توانیم روزه را اثبات کنیم. اما با ضمیمه قاعده شک بعد از وقت و مسئله اولویت کلام ایشان قابل پذیرش است.

ولی اگر اصلش مشکوک است، اگر مسافرت باشد روزه نگرفته است، اگر مریض باشد روزه نگرفته است، ما به وسیله استصحاب نمی توانیم اثبات کنیم که روزه گرفته است. اینجا استصحاب عدم اتیان اقتضاء می کند چون مسألە افطار تنها نیست که ما بگوییم شک می کنیم افطار کرده است یا نه، اصل عدم افطار است. اصل عدم افطار، نتیجه اش این می شود که کفاره ندارد. شخص مفطرات را بجا نیاورده است، چون مفطرات هم امری است حادث، با استصحاب عدم می گوییم اینها نشده است و کفاره ندارد. ولی آیا نیت صوم کرده است یا نیت صوم نکرده است، اصلی نداریم که اثبات کند که نیت صوم کرده است. استصحاب می گوید بر این که قبلاً شما نیت صوم نکرده اید، نیت صوم از امور حادثه است. این حادث قبلاً وجود پیدا نکرده بوده و بعد نمی دانیم که پیدا کرده است یا پیدا نکرده است، برای خاطر همین حدوث مرض و یا سفر، احتمال می دهیم که برای خاطر همین نیت صوم نکرده باشد. استصحاب می گوید شما وقتی که از مادر متولد شدید نیت صوم نکرده بودید، پس بنابراین نیت صوم نکرده است، استصحاب عدم نیت صوم می کند و صائم نبوده است، صائم صحیح نبوده است حالا این قید را هم بگوییم، نتیجه عبارت از این است که باید قضاء بکند.

در بعضـی از فروض هم ثبوت قضاء روشن است و اختلاف مبانی هم نیست. روی بعضی از فروض هم عدم قضاء ثابت است و اختلاف مبانی هم نیست و آن این است که اگر آخر وقت را که ما روزه را ترک کرده است و نگرفته است روزه آخر را، نمی دانـد بر این که سی روزه بوده است و یـا بیست و نه روزه بوده است، استصـحاب می گویـد که سالی را که شـما روزه اش را نگرفته ایـد سی روزه بوده است، پس روز سـی ام هم مـاه رمضـان بوده است و شـما هم عمـداً ترک کردیـد و روز سـی ام را نگرفتید و باید قضاء کنید؛ اینجا هم ثبوت قضاء یقینی است. نسـبت به حدوثش نمی دانیم که مثلاً روز شنبه اول ماه بوده است یا یکشـنبه، شـخص هم روز شـنبه را نگرفته است این قضاء ندارد چون با استصـحاب می گوییم ماه رمضان شـروع نشده است؛ ولو قطعاً نگرفته بوده است آن روز را، ولی ماه رمضان نبوده است که به حکم شـرع. اینها قضاء ندارد. این دو فرض هم روشن است.

بعضـی از موارد ممکن است اینجا مورد بحث قرار بگیرد که توارد حالتین شده است، بعضـی روزها می رفته و می آمده است، بعضـی روزها حاضـر بوده و بعضی روزها مسافر بوده است، نمی داند که فلان روز ماه رمضان را آیا حاضر بوده یا مسافر بوده است، هم حـالت سـفر سـابقه دارد و هم حـالت حضـر سـابقه دارد؛ توارد حـالتین است. حالا فرض کنیم که هر دو هم مجهول التاریخ است، هم حضـرش و هم سفرش مجهولی التاریخ است و نمی داند که متأخرش کدام است که آیا متأخرش حضر بوده که روزه واجب باشـد برایش و یـا سـفر بوده است. در این مورد بـا وجود اصـل سـببی به معنـای استصـحاب بقاء سـفر و یا بقاء حضـر، اصل مسـببی جاری نمی شود. ولی اصل مسـبّبی بالاخره شخص نمی داند که نیت کرده و روزه گرفته است یا نه، اصل مسبّبی در جای خودش ثابت است و با استصحاب می گوید که من نیت روزه نکرده ام و قضاء بر من واجب است. خلاصه این بحثی است که در اینجاست و این بحث تمام است.

تتابع در قضا:

مسأله ۷: «لا ـ يجب الفور فى القضـاء ولا ـ التتابع، نعم يستحب التتابع فيه وإن كان أكثر من سته لا التفريق فيه مطلقا أو فى الزائد على السته».

قول مشهور عدم لزوم تتابع است.

می فرمایند بر این که لازم نیست قضای روزه را فورا انجام دهند. هر وقتی بخواهد انجام بدهد جایز است. منتها این مسأله مورد بحث است که آیا تا رمضان دیگر لازم است به جا آورد یا حتی اوسع از این است؟ همچنین اگر شروع کرد، لازم نیست پی در پی بجا بیاورد. عده ای از روزه ها هست که شرعاً اگر شروع کرد باید تتابع در آن باشد، اما روزه قضای ماه رمضان جزء این چیزهای تتابعی نیست. این مطلب نسبت به هر دو مسأله هم عدم وجوب فوریت و هم عدم وجوب تتابع، این مسأله مشهور است. در مسأله فوریت، ابوالصلاح حلبی با مشهور مخالفت کرده است، ایشان تعبیر می کند «یلزم» کسی که شیئی از قضاء به گردنش هست، در اول ازمنه امکان آن را بجا بیاورد؛ این را ایشان قائل است. در مسأله دوم که تتابع لازم است یا لازم نیست، عده ای تصریح کرده اند و دعوای اجماع کرده اند که تتابع لازم نیست. در ناصریات سید مرتضی دعوای اجماع کرده است، شیخ طوسی در خلاف دعوای اجماع کرده است، علامه در مختلف بحث را که عنوان می کند در ضمن آن دعوای اجماع کرده است. ایشان می فرماید ما اگر بودیم به حساب اداء چون در ادائش تتابع است و پشت سر هم باید روزه های ماه رمضان را بجا بیاوریم، می گفتیم این هم تتابع باید داشته باشد. اما چون اجماع است بر عدم لزوم تتابع، ما تتابع را نمی گوییم، اما اصل مطلوبیّت را می گوییم. این را ایشان بالملاحظه این را قائل شده است. ولی تعبیر محقّق در شرایع یک نحو ابهامی دارد. محقّق در این بحثی که خوب است زودتر بجا بیاورید یا نه، متتابع بجا بیاورد در نتیجه زودتر فارغ شده باشد یا نه، ایشان اختیار می کند که افضل عبارت از تتابع و استحباب تتابع است. بعد ایشان تعبیر می کند: «للبرائه احتیاطاً». این کلمه احتیاط شاید این شبهه را ایجاد کند که بعضی ها لازم می دانند که باید زودتر انسان ذمه را فارغ بکند و برای خاطر این ما می گوییم همه اش را متوالی و پشت سر هم بجا بیاورد. این عبارت موهم این جهت است.

از طرفی، اینطور که ما مراجعه کردیم قطب راوندی در فقه القرآن از سید مرتضی نقل می کند که سید مرتضی فرمود اصحاب مخیّر می دانند بین تتابع و عدم تتابع، بعد خود ایشان می گوید ولی «فیه تأمّل بل الأقوی» عبارت از این است که باید فوری بجا بیاورد و باید متتابع بجا بیاورد و فوری فارغ بشود، برای خاطر این که امر دلالت بر فور می کند و زودتر باید امتثال امر شده باشد. این در فقه القرآن راوندی است. پس می شود گفت در هر دو مسأله یک مخالفی فی الجمله هست، ولی با مراجعه به نصوص مسأله حل شده است، حالا ـ مخالف هم کم یا زیاد هر چه هم اگر بود، چون نصوص خیلی روشن است راجع به عدم فوریت و هم اگر شروع کرد می تواند با فاصله بجا بیاورد، هر دو هم هست.

روایات عدم لزوم تتابع:

راجع به مسأله عدم لزوم تتابع روایت های صحیح زیادی است که انسان مطمئن می شود به صدورش از معصوم که تتابع لازم نیست. ده دوازده تا روایت راجع به مسأله است. اما راجع به مسأله عدم لزوم فوریت آقای حکیم دو سه تا روایت نقل کرده است که یکی از آنها مربوط به مسأله فوریت نیست. یکی از آنها راجع به مسأله تتابع است روایت عبدالله بن سنان که این را هم راجع به مسأله فوریت ایشان آورده اند، ولی راجع به مسأله تتابع است. بعضی مثل ابوالصلاح حلبی که قائل به فوریت است، مع ذلک می گوید اگر شروع کرد لازم نیست فارغ شدنش فوری باشد، شروعش را می گوید باید فوری باشد و همان تعبیری که عرض کردم که فی أول ازمنه امکان باید این را شروع کند والموالات أفضل، به دنبال همین توالی را افضل می داند اما شروع کردن را لازم می داند برای این مطلب و از کلام سید مرتضی در ناصریات استفاده می شود که عدم فوریت مورد اتفاق تمام مسلمین است، نه این که فقط اختصاص به امامیه داشته باشد؛ مسلمین هیچ کسی فوری نمی داند، آن که مورد بحث است راجع به توالی است و الا ـ راجع به عدم فوریت آن یقینی است. ایشان دعوای اجماع مسلمین می کند و ابوالصلاح متفرّد در این مسأله است.

هر دو مسأله از نظر روایات صاف است، حالا ما یک مقداری از روایات را و بعضی از توضیحاتی که باید راجع به آنها داد، عرض می کنم.

صحیحه حلبی:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا کَانَ عَلَی الرَّجُلِ شَیْ ءٌ مِنْ صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلْیَقْضِهِ فِی أَیِّ شَهْرٍ شَاءَ أَیَّاماً مُتَتَابِعَةً فَإِنْ لَمْ یَسْتَطِعْ فَلْیَقْضِهِ کَیْفَ شَاءَ وَ لْیُحْصِ الْأَیَّامَ فَإِنْ فَرَّقَ فَحَسَنٌ فَإِنْ تَابَعَ فَحَسَنٌ.(۱)

این روایت راجع به این که فوریت معتبر نیست صریح است. می گوید در هر ماهی که می خواهد انجام بدهد انجام داده است. روز دوم شوال که لازم نیست انجام بدهد، اصل خود شوال هم لازم نیست؛ می تواند در ذی حجه انجام بدهد و یا در محرم انجام بدهد و هر ماه دیگری.

نسبت به تتابع ظاهرش لزوم است، ولی روایات متعدد زیادی است که از آن ها استفاده می شود که تتابع استحباب مؤکد است.

آقای خوئی می فرمایند از کلمه «وَ لْیُحْصِ الْأَیَّامَ» که در این روایت است معلوم می شود که مقدار زیادی قضا شده است. مانده باشد، ولو در روایت کلمه شیء گفته شده است «علی الرجل شیء من صوم شهر رمضان»، ولی چون در اینجا «وَ لْیُحْصِ الْأَیَّامَ» هست، احصاء کند شماره ها را خوب در نظر بگیرد که از حساب یک وقتی اشتباه نکند، این را قرینه گرفته است که اصلاً از مورد روایت نمی شود صورت کثیر را خارج کرد. فرد ظاهرش عبارت از صورتی است که آن روزه های زیاد است که احتیاج به احصاء دارد، شماره دقیق بکند تا آخر. این را ایشان استظهار کرده است.

ص: ۶۰۱

۱- (۲) _ وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۳۴۱.

به نظر ما این استظهار آقای خوئی قابل مناقشه است، چون از بعضی روایات سؤال کرده است که آیا من متفرق بجا بیاورم و یا غیر متفرق؟ حضرت فرموده است که اگر حسابش از دست تو در نرود اشکالی ندارد. چرا می گوید؟ چون اگر یک چیزی را انسان متصل بجا بیاورد، خوب راحت است و می گوید اول ماه شروع کردیم و یک هفته روزه گرفتیم. اما اگر متفرد بجا بیاوریم حساب خیلی مواقع از دست انسان خارج بشود، از هشت تا بیشتر نیست اما متفرد یکی فلان روز است و یکی هم فلان روز، ممکن است حساب از دست انسان برود. این قرینه نمی شود بر این فرض مسأله صورتی است که قضا کثیر است. چون می خواهد جدا جدا با تفرقه بجا بیاورد، می گوید اشکالی ندارد در تفرقه، اما حساب ها دستش باشد که گم نکند. اگر متصل باشد گم نمی شود. به نظر می رسد که این روایت از این ناحیه صراحتی ندارد اما راجع به این که فوریت لازم نیست، صریح است.

صحیحه عبدالله بن سنان:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ يَعْنِي عَبْدَ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَنْ أَفْطَرَ شَيْئاً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فِي عُذْرٍ فَإِنْ قَضَاهُ مُتَتَابِعاً فَهُوَ أَفْضَلُ وَ إِنْ قَضَاهُ مُتَفَرِّقاً فَحَسَنٌ(۱)

این روایت بحثش راجع به تتابع است ولی راجع به اصل فوریت شروع دلیلی نیست. یعنی در مقابل ابوالصلاح حلبی نمی شود از روایت عبدالله بن سنان استفاده کرد.

آقای حکیم خواسته اند روایت عبدالله بن سنان را در مقابل کلام ابوالصلاح حلبی بیاورند. اما چون این روایت ناظر به وجوب یا عدم وجوب فوریت نیست برای رد نظر ابوالصلاح نمی توان از آن استفاده کرد.

۱- (۳) _ وسائل الشیعه، ج ۱۰، ص ۳۴۱.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی روایات عدم لزوم تتابع روزه ماه رمضان ۹۰/۰۱/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بررسی روایات عدم لزوم تتابع روزه ماه رمضان

بحث راجع به روایات قضاء بود که از این روایات، استفاده می شود که در قضاء تتابع لازم نیست، فوریّت هم لازم نیست. صحیحه حلبی و صحیحه ابن سنان بررسی شد . یکی دیگر از این روایات، روایت یعقوب بن یزید است که به برسی آن می پردازیم.

روایت حفص بن البختری:

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: كُنَّ نِسَاءُ النَّبِيِّ ص إِذَا كَانَ عَلَيْهِنَّ صِيَامٌ أَخَّرْنَ ذَلِكَ إِلَى شَعْبَانَ كَرَاهَةَ أَنْ يَمْنَعْنَ رَسُولَ اللَّهِ ص فَإِذَا كَانَ شَعْبَانُ صُمْنَ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص يَقُولُ- شَعْبَانُ شَهْرِي(۱)

بررسی سند روایت:

این سندی است که کافی به روایت حفص نقل می کند. اما سند تهذیب مقداری با این فرق دارد. اینطور است: «محمد بن یعقوب عن یعقوب بن یزید عن ابن أبی عمیر عن حفص بن البختری عن أبی عبدالله علیه السلام(۲)». از کلینی که نقل می کند یعقوب بن یزید در طریقش هست، علی بن ابراهیم عن أبیه که در کافی هست در نقل تهذیب نیست، ولی یعقوب بن یزید که در کافی نیست، در نقل تهذیب هست و از کافی هم نقل می کند، از محمد بن یعقوب نقل می کند.

۱- (۱) _ الکافی , ج ۴, ص ۱۹۰.

۲- (۲) _ تهذیب, ج ۴, ص ۳۱۶. البته در صفحه ۳۰۸ همین جلد از تهذیب سند همان سند کافی است .

این هایی که به اسناد آشنا هستند می دانند که کلینی عصر یعقوب بن یزید را درک نکرده است و هیچ وقت هم از او مرسلاً نقل نمی کند. پس یک اشتباهی در اینجا شده است. صاحب معالم در منتقی می فرماید: این سهو قلم شده است و محمد بن علی بن محبوب است، او از یعقوب بن یزید نقل می کند.

دو روایت بعد هم دارد که: عنه عن علی بن سندی. محمد بن علی بن محبوب از یعقوب بن یزید کثیرا روایت می کند, از علی بن سندی هم روایت می کند. تهذیب مصادر متعددی داشته است، کافی بوده است، کتاب های مختلف بوده است، یکی هم

کتاب محمد بن علی بن محبوب بوده است. احتمالاً ایشان هنگام ذکر منبع به جای محمد بن علی بن محبوب نام محمد بن یعقوب را آورده باشد. کسانی که اهل نوشتن هستند می دانند گاهی هنگام نقل منابع, یک کتاب به جای کتاب دیگر نقل می شود. این برای اشخاص متعارف اتفاق می افتد. احتمال دارد شیخ طوسی که هم کتاب ابن محبوب پیشش بوده و هم کتاب کافی، هنگام روایت کردن این سهو قلم برایش اتفاق افتاده باشد. افراد دیگر هم این را گفته اند ولی اولین کسی که راجع به این وارد بحث شده است صاحب معالم است.

اما احتمال اقرب این است که این محمد بن احمد بن یحیی باشد، چون از مصادر تهذیب هم کتاب ابن محبوب است و هم نوادر الحکمه محمد بن احمد بن یحیی. کتاب نوادر بیشتر در اختیار اشخاص بوده است. قبل از کافی, مصدر و منبع اصلی همین کتاب نوادر بوده است و به نظر ما اقوی اینست که این محمد بن احمد بن یحیی باشد و این خلط شده و کلمه محمد بن یعقوب به کار برده شده است.

شاهدش این است که این محمد بن یعقوب را که می گویددر سند روایت بعدی آمده: «عنه عن هارون بن حسن بن جبله بعد هم میگوید» و در سند روایت بعد آمده «عنه عن علی بن سندی». اما روایت بعد را از محمد بن علی بن محبوب نقل می کند. ما می گوییم اگر این روایات مربوط به محمد بن علی بن محبوب بود، قاعده اش این بود که این جا هم با ضمیر نقل کند نه با اسم ظاهر. بنا بر فرض صاحب منتقی هر سه روایت از کتاب محمد بن علی بن محبوب است. این که اسم ظاهر تعبیر کرده است، معلوم می شود آن مرجع ضمیر های قبلی به محمد بن علی بن محبوب بر نمی گردد. هم محمد بن احمد بن یحیی و هم محمد بن علی بن محبوب از علی بن سندی کثیراً ما روایت دارند، از یعقوب بن یزید کثیراً ما روایت دارند، هر دویشان صلاحیت دارد. اما به قرینه محمد بن علی بن محبوب که بعداً با اسم ظاهر تعبیر کرده است، این را ما قرینه می گیریم که این صاحب نوادر الحکمه است.

حالا تحریف چطور شده است؟ سه احتمال در این جا وجود دارد. یکی همین است که سهو قلم می شود طبعاً از کتاب دیگری دم دستش بود و مطالب را نقل می کرد، دوباره ذهنش به آنجا می رود و سهو می کند. این متعارف است.

یک جور دیگر عبارت اینطور بوده است: «محمد عن یعقوب بن یزید» آن وقت «عن یعقوب» با «بن یعقوب» گاهی اختلاف نسخه می شود بین «عن» و «بن» این هم خیلی شایع است، که کیفیت نوشتن اینها خیلی مواقع اختلاف نسخه است. یکی از تصحیفات شایع این است که گاهی ناسخ بعد که می آید جمع بین نسخه بدل و اصل می کند، قهراً «بن یعقوب» و «عن یعقوب» هر دو داخل سند می شود. اولش محمد عن یعقوب بوده است، اضافه که شد و هر دو را که جمع بکند می شود محمد بن یعقوب عن یعقوب بن یزید.

ص: ۶۰۵

احتمال سوم این است که محمد عن یعقوب بن یزید بوده است، اشخاص دیگری که مراجعه کرده اند به عنوان تفسیر این سند بن یعقوب را اضافه کرده اند. آن طرف اشتباه کرده و خیال کرده این محمدی که در سند هست کلینی است، یک «بن یعقوب» زیرش گذاشته است و نساخ بعد خیال کرده اند این تفسیر جزء متن است و داخل متن کرده اند. این هم خیلی شایع است. من اول که گاهی مقابله می کردم بعضی نسخ را با نسخ خطی، می دیدم فلان نسخه خطی در کافی دارد علی، زیرش با خط ریز نوشته است بن ابراهیم؛ عن احمد زیرش نوشته است بن محمد؛ یا احمد بن محمد است که زیرش نوشته است بن عیسی. من خیال می کردم که اینها سقط است و در اثر مقابله آن بن عیسی و بن ابراهیم و ... نوشته شده است. بعداً متوجه شدم این تفسیر مراجعین است که خواسته اند بگویند این علی که در سند واقع شده است علی بن ابراهیم است نه علی های دیگر. احمد بن محمد که در اینجا هست، احمد بن محمد بن عیسی است، بن عیسی را زیرش نوشته اند. آن وقت نساخ بعد که اهل فن نباشد و به اسناد واقف نباشد، می بیند که زیر این یک چیزی متصل به آن نوشته شده است، خیال می کند که سقط است. من هم اول همین را خیال می کردم و این را داخل متن کرده اند.

خلاصه اجمالاً آن چیزی که مسلّم است محمد بن یعقوب کلینی، او از یعقوب بن یزید روایت نکرده است. حالا یا محمد بن علی بن محبوب است این طوری که صاحب منتقی می گوید، یا محمد بن احمد بن یحیی صاحب نوادر الحکمه است که ما استظهار می کنیم، هر کدام باشد سند اشکالی ندارد و معتبر است.

ص: ۶۰۶

برسی دلالت روایت:

مضمون روایت این است که نساء پیامبر موقعی که عادت می شدند و به گردنشان قضاء روزه می آمد, این ها بلافاصله قضای روزه ها را انجام نمی دادند. اینها برای اینکه برای پیامبر مشکلی ایجاد نشود و اگر پیامبر خواست تمتع بکند مشکلی نداشته باشد، قضا را می گذاشتند موقعی که خود پیامبر روزه می گرفت، چون ماه شعبان را پیامبر روزه می گرفت، اینها می گذاشتند قضاء ماه رمضان را در ماه شعبان روزه می گرفتند که برای پیامبر مشکلی نباشد. پس از این استفاده می شود که فوریتی در کار نیست.

البته این روایت با استحباب ذاتی فوریت صوم تنافی ندارد. نفی استحباب ذاتی را نمی کند. می گوید برای مراعات یک جهت دیگری این کار را می کرده اند. ممکن است استحباب ذاتی داشته باشد، علتش را هم ذکر می کند. می خواهد بگوید برای خاطر این که یک وقت پیامبر اگر مایل باشد اینها جلویش نایستاده باشند. شاید روایت راجع به این است که ببینید چقدر مسأله حقوق مردم اهمیت دارد. گاهی حوائج اشخاص را بر طواف که می گویند بر هر چیزی مقدم است، مقدم می شود. دیدم آقا میرزا محمد تهرانی سامرائی می گوید که من شاگرد حاجی نوری بودم، حاجی نوری کاری به من ارجاع کرد و من کوتاه آمدم درباره آن کار. حاجی نوری فرمود که از تمام مستحبّات افضل مستحبّات زیارت حضرت سید الشهداء است، ولی انجام حاجت مؤمن از آن هم افضل است. بعد هم می گوید روایت را دیدم به همین مضمون است. خوب اینها مسأله تزاحم است، گاهی برای این است که بعضی از حوائج مقدم می شود بر همه استحبابات ذاتی دیگر.

در ذیل نقل تهذیب دارد که: وکان علیه السلام یقول : شعبان شهری. شاید «شهری» یعنی شهر اوست که روزه اش را آن وقت ها می گرفته است و حضرت روی روزه آن ماه عنایت خاصی داشته است. به همین اعتبار شهر پیامبر است، یعنی شهری که امر مهم استحبابی را در آن انجام می دهد. از روایاتی که راجع به عدم فوریت داریم روشن ترینش همین روایت حفص بن بختری است.

یکی دیگر از ادله نفی فوریت:

یکی از ادله نفی فوریّت که به آن استدلال نشده، روایاتی است که می گوید روزه قضائی را تا ظهر انسان آزاد است بشکند. بعد از ظهر حقّ شکستن ندارد و تعیّن پیدا می کند. اگر واجب فوری باشد آزاد نیست و باید آن روزه را تمام کند تا آخر. اینها قرینه بر این است که واجب فوری نیست . این روایت ها معتبر و مفتی به است و در آن حرفی نیست.

قائلین به فوریت:

در جلسه قبل گفته شد که ابو الصلاح حلبی قائل به فوریت است. من بعد مراجعه کردم ببینم این آقایانی که قائل به فوریّت شده اند چه کسانی هستند؟ آن طوری که در کتب معمولاً نقل کرده اند همان ابوالصلاح حلبی را می گویند . بعد مراجعه کردم دیدم عده ای قائل به این مطلب هستند.

یکی ابن برّاج است. ایشان در مهذّب می گوید : «یجب علیه الفور بالقضاء مع التمکّن» اگر تمکن دارد فورا قضا واجب است. بعد هم می گوید اگر فوت شده است و در مسافرت بوده است، در مسافرت جایز نیست، باید یا بیاید در وطن خودش بگیرد و یا جایی که قصد اقامه کرد آنجا بگیرد. و بعد راجع به قصد اقامه می گوید اگر در آنجا قصد اقامه کرد واجب است برایش در آنجا بگیرد. این هم معنایش فوریت است.

ص: ۶۰۸

در فقه القرآن راوندی می گوید که امر دلالت بر فور می کند و باید فوری بجا بیاورد. در تعبیراتی که در مبسوط شیخ وارد شده است، در اصباح قطب الدین کیدری هست، در شرایع هست که تعبیر این که احتیاط در فور است، البته آن راجع به مسأله موالات است که کلمه احتیاط را بکار برده است ؛ هم شیخ در مبسوط و هم قطب الدین کیدری در اصباح و هم ابن براج در مهذّب می گویند احتیاط در این است که تتابع مراعات بشود، راجع به فوریت نیست.

ولی سید مرتضی در ناصریّات دعوای عدم الخلاف بین المسلمین کرده و می گوید خلافی بین مسلمین نیست که فوریّت در کار نیست. لذا ایشان می فرماید اگر بپذیریم امر دلالت بر فوریت می کند، چون اجماع و خلافی بین مسلمین نیست، در اینجا قائل به فوریت نمی توانیم بشویم. لذا قائل به فوریت نشده است.

ایشان می گوید: ممکن است کسی برای لزوم موالات به فویت امر استدلال کند. امر, هم حدوثش باید فوری باشد و هم استمرار آن باید فوری باشد؛ پس در نتیجه در انجام قضا علاوه بر فور باید موالاتی باشد. ایشان می فرماید اگر هم بپذیریم که امر دلالت بر فور می کند، چون هیچ کدام از مسلمین فوریّت را قائل نیستند ما نمی توانیم این را پیاده کنیم.

ولی من می خواهم عرض کنم، ممکن است اگر قرینه ای در کلام نباشد ممکن است ما قائل به فوریت بشویم اما این در مثل مسئله مورد بحث جاری نیست. این کلام در جایی می آید که متعلق ذکر نشده باشد. اگر متعلق ذکر شد، اطلاق متعلق اقتضا می کند که فرد مخیر باشد. اگر گفتند شما روز جمعه فلان کار را انجام بدهید، اطلاق این اقتضا می کند که فرد در میان مصادیق متعدد روز جمعه مخیر باشد.

اگر گفتند در فلان مسجد نماز بخوانید، اطلاقش اقتضا نمی کند در یک نقطه معین نماز بخوانید. همینطور که نسبت به مکان توسعه می شود، راجع به زمان هم توسعه پیدا می کند و فوریتی ندارد. آیه قرآن می گوید که اگر شما مریض شدید (عده من أیام أخر) در چند روز آن را قضا کنید. (أیام أخر) همه آن ایام ماه شوال، ماه ذی قعده و ... را شامل می شود. چون متعلق ذکر شده است. اطلاق متعلق اقتضا می کند هر کدام را خواست اختیار نماید.

پس در اینجا به نظر می رسد که قطع نظر از روایات ثابته خود اطلاق آیه اقتضا می کند که مسأله فوری نباشد. قائلین به فوریت هم کم است، نادر است و شهرت هم که با عدم فوریت است. خلاصه به نظر می رسد که خیلی روشن است که قضا, فوری نیست و می شود آن را به تاخیر انداخت.

آن چیزی که مورد بحث است این است که آیا در موالات مستحب است همه روزه های قضا را پشت سر هم انجام دهد یا مستحب است مقداری را پشت سر هم انجام دهد؟ از عبارت مقنعه به نظر می آید که مفید می خواهد بگوید تفریق واجب است. هر چند برخی خواسته اند استحباب را به مفید نسبت دهند اما ظاهر عبارت مفید وجوب تفریق است که فی الجمله باید تفریقی حاصل بشود، متصل به روز دوم ماه شوال شروع نشود. چون عبارت اندماج دارد، بعد آن را می خوانیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم تتابع قضاء و حکم تعیین ایام در قضاء ۹۰/۰۱/۲۳

ص: ۶۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تتابع قضاء و حکم تعیین ایام در قضاء

در این جلسه حضرت استاد ـ مد ظله ـ پس از تکمیل بحث از حکم تتابع قضاء، بحث از حکم تعیین ایام را مطرح می نمایند.

عبارت عروه: مسأله (۷) «لایجب الفور فی القضاء ولا التتابع، نعم یستحب التتابع فیه و ان کان اکثر من ستّه، لا التفریق فیه مطلقا او فی الزائد علی السته.»(۱)

افضلیت تتابع: گفتیم که روایاتی که دلالت بر افضلیت تتابع در قضاء صوم می کنند زیاد است و اطمینان به این هست که بعضی از آنها از معصوم صادر شده اند.(۲)

روایات معارض با افضلیت تتابع:

دو روایت در مقابل روایات دلالت کننده بر افضلیت تتابع وارد شده اند که باید به بررسی آنها بپردازیم و آن دو روایت عبارتند از:

۱ـ موثقه عمار ساباطی: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن الرجل تکون علیه ایام من شهر رمضان کیف یقضیها؟ فقال: ان کان علیه یومان فلیفطر بینهما یوما. و ان کان علیه خمسه ایام فلیفطر بینها ایاما» این یکی از دو موردی است که در تهذیب نقل شده است، ولی گویا سقطی در آن شده است و کامل آن در جایی دیگر از تهذیب به همین سند نقل شده است، که عبارت آن از «و ان کان علیه خمسه» چنین است که «و ان کان علیه خمسه ایام فلیفطر بینها یومین و ان کان علیه شهر فلیفطر بینها ایاما» یعنی اگر دو روز باشد، یک روز در وسط افطار نماید و متصل به هم نشوند و اگر پنج روز باشد، در بین آنها دو روز را افطار کند و اگر یک ماه باشد، بیش از دو روز و ایامی را افطار کند که همه را به صورت متصل نیاورد. و در ادامه می گوید «و لیس له ان یصوم اکثر من ثمانیه ایام یعنی متوالیه» البته، این عبارت «یعنی» در یک نقل هست و در نقل دیگر نیست و همین طور گفته است «و لیس له ان یصوم اکثر من ثمانیه ایام متوالیه» یعنی در این صورتی که یک ماه به عهده دارد، بیشتر از هشت روزش را به صورت متوالی قضاء نکند، بعد می گوید «و ان کان علیه ثمانیه ایام او عشره ایام افطر بینها یوما».(۳)

۱- (۱) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۰.

۲- (۲) ـ وسائل الشیعه، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۲۶.

۳- (۳) ـ وسائل الشیعه، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۲۶، حدیث ۶ و ۷.

پس روایت دارای یک مضمون خیلی عجیب و غریبی است؛ چرا که می گوید: اگر هشت یا ده روز روزه به عهده اش باشد در بین آنها یک روز را افطار نماید و اما اگر پنج روز باشد، دو روز را در بین آنها افطار نماید و اگر یک ماه باشد، ایامی را

در بین افطار کند، منتها هشت روز بیشتر را به صورت متوالی نیاورد.

و از خصوصیات روایات عمار ساباطی همین است که معمولاً دارای دست انداز بوده و روایت صاف و بدون دست انداز خیلی کم دارد، به طوری که اگر از ایشان روایت خیلی روشن و صاف دیده شود، باید به نسخ مراجعه بشود؛ چرا که احتمال تحریف در آن می رود؛ به همین جهت که معمولاً ـ عمار ساباطی عبارت متعارف را نقل نمی کند و یک جایش لنگی دارد تا انسان به درد سر بیافتد.

جواب های داده شده از روایت عمار ساباطی:

الف ـ مرحوم شیخ، این روایت را چنین توجیه کرده است که، مفاد این روایت این می شود که اگر چه افضل عبارت از متتابع بجا آوردن است، ولی اگر به این شکل ها هم بجا بیاورد، مانعی ندارد.

اشکال: این توجیه با عبارت «و لیس له» که در روایت آمده است، از نظر عرف سازگاری ندارد، بله اگر «لیس علیه» بود، این توجیه قابل قبول بود.

ب ـ مرحوم صاحب وسائل می گوید، این روایت ناظر به اختلاف قوه اشخاص است؛ که گاهی انسان اگر بخواهد به صورت متوالی انجام بدهد به حرج می افتد، روایت می گوید: متوالی انجام ندهد و اینکه تعبیر می کند که اگر هشت روز بود یک روز افطار کند و اگر پنج روز بود دو روز افطار نماید، این ناظر به اختلاف قوای اشخاص است.

ص: ۶۱۲

اشکال: این توجیه هم بعید و خلاف متعارف است.

ج ــ با توجه به تعارض این روایت با روایاتی که در اثر کثرت ثابت هستند و فتوای اکثریت قریب به اتفاق هم بر طبق آنها است، باید این روایت کنار گذاشته شود، علاوه بر اینکه خود روایت هم روایت مضطربی است و راوی آن هم فطحی مذهب است؛ که در تعارض با روایت امامیه، باید روایتش کنار برود.

۲ــ مرسله شیخ مفید:

مرحوم شیخ مفید که بر خلاف مشهور فتوا داده است این مرسله را نقل و مورد استدلال قرار داده است: و من فاته شیء من شهر رمضان فان شاء قضی متتابعا و ان شاء قضی متفرقا علی ایّ الوجهین قضی فقد أجزأه «و قد روی عن الصادق علیه السلام انه قال: اذا کان علیه یومان فصّل بینهما بیوم و کذلک اذا کان علیه خمسه ایام و مازاد، فان کان علیه عشره ایام او اکثر من ذلک تابع بین ثمانیه ایام ان شاء ثم فرّق الباقی».(۱)

این روایت صدرش با روایت عمار ساباطی موافق است ولی از اینجا که می گوید «وکذلک اذا کان علیه خمسه ایام و مازاد» با روایت عمار تفاوت دارد؛ چرا که در روایت عمار در مورد «خمسه ایام» حکم به افطار دو روز شده بود ولی در این روایت در این صورت هم حکم به تفصیل به افطار با یک روز شده است و در ادامه هم در صورتی که هشت روز باشد حکم به تخییر بین توالی و تفریق کرده است و پس از آن را حکم کرده است که حتما باید به صورت متفرق باشد.

ص: ۶۱۳

۱- (۴) ــ المقنعه: ۳۵۹.

بعد ایشان خواسته است که بر اساس آنچه که در روایات در مورد ماه رمضان وارد شده است که «لایشبهه شیء من الشهور» این حکم وارد در روایت را توجیه نماید و آن اینکه به جهت فرق بین اداء رمضان که در ماه رمضان است با قضاء آن که در غیر ماه رمضان است، در روایت حکم به تفریق کرده است تا اینکه ماه های دیگر در این جهت شبیه ماه رمضان نباشد و عبارتش چنین است: «و الوجه فی ذلک انه ان تابع بین الصیام فی القضاء، لم یکن فرق بین الشهر فی وصفه و بین القضاء فأوجبت السنه الفصل بین الایام بالافطار؛ لیقع الفرق بین الامرین کما وصفناه» بعد می گوید «والذی قدّمناه من التخییر بین المتابعه و التفصیل، علی حسب ما یلائم ما ذکرناه فی هذا الشرح الذی بیّنّاه»(۱) یعنی آن تخییر بین متابعه و تفریق که ما در صدر این مسأله گفتیم که قبل از ذکر روایت گذشت، آن تخییر را باید به حسب این شکلی که در این توضیح بیان کردیم، پیاده بشود.

اشکال: با توجه به مرسله بودن این روایت و تعارض آن با روایات فضیلت تتابع، جواب از آن روشن است که نمی توانند در مقابل آن روایات بایستد.

مخالفین با مشهور در مسأله:

مشهور قائل به فضیلت تتابع هستند، در مقابل مشهور دو نفر مخالف وجود دارد که عبارتند از:

الف ـ مرحوم شیخ مفید: البته در اینکه قول ایشان وجوب تفریق فی الجمله است یا اینکه استحباب آن است، هر دو احتمال وجود دارد، البته احتمال وجوب موافق با ظاهر کلمات مرحوم شیخ مفید است؛ چرا که همان طوری که در تقریرات مرحوم آقای خویی هم هست،(۲) اینکه شیخ مفید، حکم به تخییر در صدر کلامش را، مقیّد به این کرده است که باید طوری عمل بشود که با شرحی که درباره روایت گفته است ملائم و مطابق باشد، پس مختارشان این می شود که متابعت را به طور فی الجمله ممنوع می داند و فصل را به طور فی الجمله لازم می داند؛ تا اینکه بین اصل (ماه رمضان) و فرع (قضاء آن) فاصله باشد و ظاهر «اوجبت السنه الفصل» هم همین است؛ که سنت و روایت وارد شده، فصل را به طوری که در روایت آمده است، ایجاب نموده است.

۱- (۵) ـ المقنعه: ۳۶۰.

۲- (۶) ـ مستند العروه الوثقی ۲۲: ۱۷۵. ضمنا در تقریرات مرحوم آقای خویی، اشتباها به جای مقنعه، تعبیر به مقنع شده است، که باید اصلاح شود.

ولی این احتمال هم هست که مقصود از «اوجبت السنه الفصل» این باشد که «اثبتت السنه الفصل» یعنی سنت در مقابل وجوب باشد؛ که نتیجه این بشود که فصل به نحو مستحب ثابت شده است، منتها تفریق به نحوی که در این روایت آمده است مستحب است.

ب _ مرحوم ابن حمزه در وسیله: مخالف بعدی با مشهور ابن حمزه در وسیله است؛ که ایشان روزه ها را به دو قسم تقسیم می کند، یکی روزه هایی که باید پشت سر هم آورده بشوند و دوم روزه هایی که «لایراعی فیه التتابع» و از جمله قسم دوم روزه قضاء ماه رمضان را شمرده است و حکم به عدم لزوم تتابع در آن کرده است، سپس می گوید «فان صام ثمانیه ایام او سته متوالیات و فرّق الآخر کان افضل»(۱) یعنی ظاهر ایشان این است که تفریق پس از هشت یا شش روز روزه قضاء گرفتن را افضل از تتابع می داند.

اشکال بر سرائر و شرایع در نقل اقوال:

به طوری که نقل کردیم قبل از شرایع فقط این دو مخالف یعنی شیخ مفید و ابن حمزه وجود دارند. در دو کتاب سرائر و شرایع این دو مخالفت را نقل کرده اند، ولی هیچ کدامشان، این طوری که در کتاب های مقنعه و وسیله آمده است، نبوده و با آنها تفاوت می کند؛ عبارتشان چنین است:

الف _ سرائر: «واذا اراد قضاء ما فاته من رمضان، فقد اختلف قول اصحابنا فی ذلک: فبعض یذهب الی ان الافضل الاتیان به متتابعا و بعض منهم یقول الافضل ان یاتی به متفرقا و منهم من قال ان کان الذی فاته عشره ایام او ثمانیه فلیتابع بین ثمانیه او بین سته و یفرّق الباقی، و الاول هو الاظهر بین الطائفه و به افتی».(۲)

۱- (۷) _ الوسیله: ۱۴۶.

۲- (۸) _ السرائر ۱: ۴۰۶.

ب ـ شرایع: «و یستحب الموالاه فی القضاء احتیاطا للبرائه و قیل بل یستحب التفریق للفرق و قیل یتابع فی سته و یفرق الباقی للروایه، والاول اشبه».(۱) معنای «احتیاطا للبرائه» که این عبارت در دو کتاب مبسوط و اصباح الشیعه هم آمده است، یعنی برای اینکه مطمئن بشویم که ذمه امان بریء شده است.

توضیح: همان طوری که ملاحظه می شود در هر دو کتاب قول شیخ مفید را به طور مطلق قول به افضلیت تفریق یاد کرده اند، در حالی که با صرف نظر از ظهور کلامش در وجوب تفریق، تفصیلی که در روایت شرح شده بود، منظور نظر ایشان بود، ولی هیچ کدام از دو کتاب سرائر و شرایع، به این مطلب اشاره ای نکرده اند. کما اینکه تفصیلی بعدی ای که در دو کتاب سرائر و شرایع یاد شده است، هیچ کدام مطابق با مختار ابن حمزه که نقل کردیم، نمی باشد.

معنای «الافضل بن الاحوط»:

در مواردی که قبلش گفته شود که «افضل» کلان است و بعدش تعبیر به احوط نسبت به آن مورد افضل بشود، مقصود از آن این است که هم مطابق با احتیاط است و هم افضلیت دارد، نه اینکه افضلیت را تبدیل به وجوب احتیاط بکند، کلام مرحوم شیخ هم در این باره در مبسوط همین است: «الافضل ان یقضی ما فاته متتابعا و روی انه یصوم سته ایام او ثمانیه ایام متتابعا و یفرّق الباقی و الاول احوط»(۲) و لذا خود مرحوم شیخ در کتب دیگرش تصریح به تخییر کرده است.

تبعیت عروه از شرایع در تعبیر به سته:

ص: ۶۱۶

۱- (۹) ـ شرائع الاسلام ۱: ۱۸۳.

۲- (۱۰) ـ المبسوط ۱: ۲۸۷.

و اینکه در عبارت عروه، ایشان تعبیر به سته را آورده است، آن را از شرایع گرفته است و به تبع شرایع خیال کرده است که اقوال دائر بین سته و زائد به سته بوده است و الا ـ چنین تفصیلی که ایشان در عروه ذکر کرده است، درست نیست و قول ابن حمزه غیر از آن است.

حکم تعیین و ترتیب ایام در قضاء:

عبارت عروه: مسأله (۸): لا ـ یجب تعیین الایام، فلو کان علیه ایام فصام بعددها کفی. و ان لم یعیّن الاول و الثانی و هکذا. بل لایجب الترتیب ایضا، فلو نوی الاوسط أو الأخیر تعیّن و یترتب علیه أثره.(۱)

توضیح عبارت: ایشان می گوید: کسی که روزه قضاء می گیرد، لازم نیست این را تعیین نماید که این روزه ای که می گیرم، قضای روز اول ماه است و این روزه دیگری که می گیرم برای روز دوم یا مثلاً بگوید برای روز سوم ماه باشد، چنین تعیینی لزومی ندارد؛ نه به نحو تفصیلی اخطاری نیاز به آن هست و نه به نحو اجمالی ارتکازی لازم است. کما اینکه ترتیب هم معتبر نیست و لذا تقدیم قضاء بعضی از ایام مثل ایام لیالی قدر، بر سایر ایام هیچ اشکالی ندارد. پس اگر کسی یک ماه فقط به عنوان قضاء روزه بگیرد، ذمه اش از آن یک ماه رمضان فارغ می شود، بدون نیاز به قصد ایام و رعایت ترتیب بین آنها در قصد قضاء، و حتی اگر قضاء یک روزی را که مؤخر است بر روز دیگری که مقدم از آن بوده است، مقدم کرده باشد، باز هم مشکلی نداشته و اثر آن هم مترتب می شود.

۱- (۱۱) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۰.

کلام مرحوم آقای حکیم در مسأله:

مرحوم آقای حکیم می گوید:(۱) تعیین ایام نه تنها واجب نیست، بلکه تعیین کردن ایام در مورد بحث مستحیل است؛ برای اینکه تعیین کردن فرع بر تعیّن شیء است؛ یک چیزی را که معیّن است قصد می کنند که این باشد، مثلاً ـ وقتی دو تا چهار رکعتی نماز بر عهده شخص باشد؛ یکی ظهر و یکی عصر، در این صورت می شود تعیین کرد و گفت: من چهار رکعتی ظهر را قضاء می کنم؛ در اینجا چون تعیّن ثبوتی وجود دارد، می شود آن را تعیین نمود. و اما در جایی که تعیّن ثبوتی برای چیزی نبوده باشد، تعیین کردن آن اصلا معنا ندارد؛ مثلاً من یک میلیون پول از زید قرض کرده ام، بعد از چند وقت، یک میلیون دیگر قرض می کنم، حالا اگر قصد پس دادن یک میلیون را داشته باشم، در این صورت تعیین کردن این که، این یک میلیون بابت قرض اول من باشد، که آن یک میلیون اول از ذمه من ساقط بشود، چنین تعیینی معنا ندارد؛ چرا که آنی که بر ذمه من است دو میلیون است؛ حالا اگر یک میلیون بدهم، نصف آن از ذمه من می افتد و نصفش بر ذمه ام می ماند و اما تعیین یک میلیون اول، در حالی که در خارج تعیّنی برای آن نیست و فقط دو میلیون در ذمه من است، معنا نداشته و قابلیت تعیین را ندارد.

کلام مرحوم آقای خویی در مسأله:

مقدمه: قبل از ذکر کلام مرحوم آقای خویی این مقدمه را متذکر می شوم که من شنیدم که مرحوم سید اسماعیل صدر از مرحوم آقا ضیاء این را می پرسد که اگر کسی یک میلیون از کسی پول قرض کرده باشد و برای بار دوم هم یک میلیون قرض نماید، منتها برای قرض اول رهنی را داده باشد، در اینجا در صورت برگرداندن یک میلیون از قرض خود، اگر چنانچه قرض اول و یا قرض دوم را قصد کرده باشد، حکم مسأله روشن است که در صورت اول، مال او هم از رهن خارج می شود و در صورت دوم مال او در رهن باقی می ماند و اما سؤال این است که اگر هیچ یک از دو قرض را قصد نکرده باشد، چه حکمی دارد؛ یعنی یک میلیون داده است و دو تا قرض کرده است که یکی با رهن بوده است و دیگری بدون رهن، در اینجایی که مطلق گذاشته است و بدون قیدی یک میلیون از قرض خود را داده است، تکلیف چه می شود؟ این را مرحوم آقا سید ابوالحسن هم در وسیله دارند.

۱- (۱۲) _ مستمسک العروه الوثقی ۸: ۴۹۱.

مرحوم آقای خویی هم می گوید:(۱) در جایی که تعین ثبوتی در بین نباشد، تعیین کردن معنا ندارد، ولی این مطلب را هم اضافه می کند که در جایی که یکی از آنها لون خاصی گرفته باشد و امتیاز ثبوتی پیدا بکند؛ یعنی تنها مسأله اول و دوم بودن نیست، بلکه منهای اول و دوم بودن امتیاز ثبوتی دارد، مانند مثال دو درهم که اولی را با رهن قرض گرفته باشد و دومی را بدون رهن قرض کرده باشد، در این صورت که تعیّن ثبوتی دارند، قابل تعیین می شود. بله در جایی که تعیّن ثبوتی نباشد، دیگر تعیین کردن یکی از آنها، معنا ندارد. بعد آقای خویی این را هم می گوید که در مورد روزه ایام ماه رمضان هیچ تعیّنی برای بعضی از آنها نسبت به بعضی دیگر وجود ندارد.

استدلال به آیه شریفه صوم بر عدم لزوم تعیین:

آیه شریفه (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان مریضا او علی سفر فعده من ایام اخر)(۲) به دو تقریب دلالت بر عدم لزوم تعیین در قضاء می کند که عبارتند از:

الف ـ از آیه شریفه استفاده می شود که مکلف باید ماه رمضان را که یک ماه مشخصی است روزه بگیرد؛ یعنی هر روزی را به حساب اینکه از ماه رمضان است روزه بگیرد «فمن شهد منکم الشهر فلیصمه» نه اینکه هر روز را به جهت روز اول بودن یا روز دوم بودن از ماه رمضان روزه بگیرد. وقتی که در مورد اصل ماه رمضان دلیلی بر لزوم تعیین نبود، پس در قضاء ماه رمضان هم، باید به عنوان اینکه سی روز و یا کمتر قضاء دارد باید آنها را روزه بگیرد و مسأله اول و دوم یا سوم بودن مطرح نیست، تا نیازی به تعیین باشد.

۱- (۱۳) ـ مستند العروه الوثقی ۲۲: ۱۷۶.

۲- (۱۴) ـ بقره، آیه ۱۸۵.

ب ــ در ذیل آیه شریفه هم می فرماید «فعده من ایام اخر»؛ که معنایش این است که شما ببینید که عدد ایامی که فوت شده است چقدر است به همان عدد روزه قضاء بگیرید، پس اگر کسی به عدد ایام فوت شده از ماه رمضان، را به عنوان قضاء بجا بیاورد، ذمه اش ساقط می شود و نیازی به تعیین نخواهد بود.

اشکال صغروی:

اینکه گفته شد که ایام ماه رمضان هیچ نحوه تعینی ندارند تا اینکه قابل قصد و تعیین باشند و بلکه محال است تعیین آنها، حرف درستی نیست؛ چرا که در جامع الاحادیث در روایتی برای هر روز خاصی از ماه رمضان ثواب خاصی ذکر نموده است که از نظر مضمون هم روایت عجیب و غریبی است؛ می گوید روز اول چنین ثوابی دارد و روز دوم چنان ثوابی و هکذا و همچنین برای روزهای قدر ثواب خاصی آورده است، روایت های دیگری هم دلالت می کنند که روز جمعه و شب جمعه فضیلت مخصوصی دارند.

پس اگر چه مقدار واجب از صوم، لونی ندارد تا قابل تعیین باشند، ولی از حیث مستحبش روزها با هم تفاوت دارند و مرحوم سید هم در عبارتش به همین آثار و ثواب ها اشاره می کند که می گوید «فلو نوی الوسط او الاخیر تعیّن و یترتب علیه اثره»(۱) مثلاً شخص قصد می کند که این روز قضاء از روز قدر باشد تا اینکه به ثواب صوم روز قدر برسد، پس معلوم می شود که مرحوم سید توجه داشته است که از حیث مستحب، ایام ماه رمضان دارای لون خاص و قابل تعیین هستند و لذا حکم به امکان تعیین و در نتیجه رسیدن به آثار و ثواب های منظور نموده است. و این نکته را هم باید توجه داشت که برای رسیدن به ثواب های وعده داده شده، شخص مکلف باید تعیین را انجام بدهد تا اینکه به آن ثواب ها برسد.

۱- (۱۵) ــ العروه الوثقی ۲: ۲۳۰.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

بررسی مسائل نه، ده و یازده از احکام قضاء ۹۰/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مسائل نه، ده و یازده از احکام قضاء

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ ابتداء خلاصه ای از بحث و مختار در بحث تعیین و ترتیب ایام را ذکر نموده، سپس در طی مسائل نه، ده و یازده به ذکر فروعاتی در این باره می پردازند.

خلاصه بحث و مختار در مسأله تعیین ایام و ترتیب آنها:

گفتیم که روزه ای که از شخصی قضاء می شود و او به آن اشتغال ذمه پیدا می کند، مثل این است که انسان چند بار از شخصی استدانه ای کرده باشد؛ یک مرتبه یک میلیون قرض نماید و در بار دوم هم یک میلیون دیگر قرض بکند؛ که آنچه که ذمه انسان به آن اشتغال پیدا می کند این است که دو میلیون به این شخص بدهکار می شود و خصوصیتی برای اول و دوم بودن وجود ندارد و تعیّنی ثبوتا در بین نیست، تا اینکه انسان بخواهد آن را قصد نموده و در نظر بگیرد که افراغ ذمه از اشتغال ذمه اولی را قصد می کنم.

بله اگر آن طوری که مرحوم آقای خویی گفته است، در مورد اولی رهنی شده باشد، برای دین اولی، خصوصیتی خواهد بود که دارای تعیّن است و معنا دارد که انسان افراغ ذمه از اشتغال اولی را در این صورت قصد نماید، که در نتیجه، آن رهن هم منفک می شود.

و اشتغال ذمه انسان به روزه هایی که قضاء می شود، در حدّ واجبش مانند اشتغال ذمه به دو قرض یک میلیونی بدون وجود رهن در یکی از آنها است و لذا قصد آنها از حیث واجبش خصوصیتی ندارد و همین که انسان ده روز را روزه بگیرد، آن قضاها از ذمه انسان ساقط می شوند.

ص: ۶۲۱

بله نسبت به فضیلت ایام و مستحبشان و اینکه فضائل خاصی برایشان در روایات وارد شده است، خصوصیتی پیدا می کنند، که رسیدن به آن ثواب ها متوقف بر قصد آن خصوصیت خاص است. و اگر قصد خصوصیت آن روز را ننماید فقط یک روز از روزه های قضاء او کسر می گردد.

و همان طوری که در متن دارد با توجه به «فاستبقوا الخیرات» اگر کسی قبل از انجام قضاء روزهای اول ماه رمضان، قصد نماید خصوصیت ایام قدر یا جمعه و مانند آن را که فضیلت زیادی دارند، اشکالی نداشته و اثری هم که بر این تقدیم هست، بر آن مترتب خواهد شد.

حکم قضاء رمضان لاحق قبل از قضاء رمضان سابق:

عبارت مرحوم سید در عروه: مسأله (۹): لو کـان علیه قضاء من رمضانین فصاعـدا یجوز قضاء اللاحق قبل السابق، بل اذا تضـیّق اللاحق بأن صار قریبا من رمضان آخر، کان الاحوط تقدیم اللاحق و لو اطلق فی نیّته انصرف الی السابق و کذا فی الایام.(۱)

توضـیح مسأله: در این مسأله بحث از این است که اگر کسـی چنـدین سـال روزه اش را خورده است، و بر گردن او است که قضـاء آنهـا را بگیرد، آیا می توانـد قضاء سال لاحق را بر قضاء رمضان سال سابق مقـدم بـدارد؟ مرحوم صاحب عروه حکم در اینجا را مانند حکم ترتیب در بین ایام یک ماه رمضان، جواز تقدیم و تأخیر قضاء بعضـی از سـنوات بر برخی دیگر می داند. و بلکه در صورت نزدیک بودن به رمضان بعـدی، تقدیم قضاء رمضان لاحق را مقتضای احتیاط می خواند و بالاخره در صورتی که قصد هیچ کدام را نکند، اطلاق را منصرف به رمضان سابق می داند.

ص: ۶۲۲

۱- (۱) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۰.

بحث از لزوم تقدیم و حرمت تاخیر قضاء رمضان از رمضان بعدی مفصلا خواهد آمد، آنچه که در این مسأله باید مورد توجه قرار بگیرد دو مطلب است: یکی این است که در صورتی که برای تقدیم یک سال بر سال دیگر خصوصیتی باشد مثل تقدیم قضاء سال اخیر بر سال قبلی که، مشهور تاخیر انداختن قضاء از رمضان بعدی را حرام می دانند و قائل به کفاره تاخیر هستند، در این صورت، در جواز و امکان تقدیم لاحق بر سابق حرفی نیست، ولی بنابر عدم خصوصیتی برای قضاء سال اخیر و همین طور در مورد تقدیم قضاء دو سال قبل بر قضاء سه سال قبل، امکان چنین تقدیمی با توجه به عدم وجود خصوصیتی برای چنین تقدیمی؛ و تصویر چنین تقدیمی مورد اشکال قرار می گیرد. دوم اینکه آیا انصراف به ذیل بر می گردد یا به اصل مطلب و وجه انصراف به سابق در صورت اطلاق چیست؟

اما مطلب اول و اینکه چگونه می شود قضاء لاحق را قصد نموده و آن را مقدم بر قضاء سابق نمود، با اینکه خصوصیتی برای متأخر وجود ندارد، تا اینکه انسان آن را قصد نماید؟ و لذا شاید مثل مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی، امثال اینها را شدنی نمی دانند و تحقق آن را چه بسا محال می دانند.

ولی به نظر ما این محال نبوده و انجام شدنی است؛ و وجه آن این است که همان طوری که در بحث از نیت در یوم الشک گفته شد نیت به معنای اراده واقعی نیست که تا زمانی که انسان به شعبان بودن علم پیدا نکند، امکان اراده آن را نداشته باشد، و گفتیم که از روایاتی که مفادشان حرمت نیت رمضان و استحباب نیت شعبان در یوم الشک است، معلوم می شود که نیت یک چیز ممکنی است و از این استفاده می شود که اراده نیست، انشاء است و عبارت از یک بناگذاری قلبی است و با توجه به اینکه بناگذاری قلبی به اختیار انسان است و لذا می تواند قصد ماه رمضان بکند که خلاف شرع است و می تواند، قصد شعبان بکند که مستحب است. پس در اینجا هم در مورد دو ماه رمضان که هیچ لونی از حیث ثبوتی در بین آنها وجود ندارد، انسان می توانـد با انشاء که خفیف المؤونه است بگوید که ذمه من با این روزه از سال دوم فارغ باشد و سال سوم را بعداً انجام می دهم.

منتها جای این شبهه هست که در اینجایی که از حیث ثبوتی خصوصیتی برای یک طرف نبوده است و با انشاء که خفیف المؤونه است یک خصوصیتی برای آن قرار می دهد، آیا در اینجا که قصد کرده است که قضاء برای دو سال قبل باشد نه برای سه سال قبل، آیا با توجه به اینکه تخصص ثبوتی ای در بین وجود ندارد، آیا به وسیله این روزه، از یک سال لاعلی التعیین کسر می شود؟ یا اینکه این صوم اساساً باطل می شود؟

دو احتمال در اینجا هست: احتمال اول: اینکه به نحو تقیید قصد کرده باشد و نیتش این بوده باشد که من فقط می خواهم قضاء دو سال قبل را انجام بدهم. در این صورت که به نحو تقیید است، روزه باطل می شود؛ چون با این تخصص اصلا خارجیتی وجود ندارد و لذا اصلا ذمه شخص فارغ نمی شود.

احتمال دوم: و اما اگر از باب خطأ در تطبیق قصد قضاء صوم دو سال پیش را کرده باشد؛ مثلاً در آن سال، خیلی هوا گرم بوده است و صوم آن خیلی ثواب داشته است و این خیال می کرد که قضاء آن هم همان ثواب را دارد، در این صورت که از باب خطای در تطبیق بوده است نه از باب تقیید، در این صورت یک سال از قضاءش کسر می شود و قضاء یک سال بر ذمه او باقی می ماند.

پس ما می توانیم در مورد این مطلب چنین تفصیلی را قائل بشویم و چنین بگوییم که قصد قضاء رمضان لاحق و تقدیم آن بر قضاء رمضان سابق انشاءا صحیح است، ولو اینکه ثبوتا هیچ گونه تخصصی ندارد. و در این صورت اگر انشاء او به نحو خطای در تطبیق باشد، یک سال از قضاء های او کسر می شود. و اما اگر انشاء او به نحو تقیید باشد، از ریشه باطل می شود؛ چون با چنین تخصصی خارجیتی نیست، تا اینکه انجام بشود و لذا ذمه شخص اصلا فارغ نمی شود؛ چون این با یک قیدی قصد کرده است که آن قید وجود خارجی ندارد و امر مولا به شکل دیگری است که او حاضر به امتثال آن نیست. و اما مطلب دوم و انصرافی که در عبارت آمده است: مرحوم آقای خویی از عبارت این طور فهمیده اند که مسأله انصراف و عبارت «لو اطلق...» درباره ذیل عبارت است؛ یعنی درباره اینکه یکی قضاء سال قبلی است و یکی هم قضاء سنوات قبل از آن است؛ که در این صورت احتیاطا حکم به لزوم تقدیم قضاء لاحق و سال اخیر نمودند. بنابراین مقصود این می شود که اگر در این صورت قصد هیچ یک از لاحق و سنوات سابقه را نکند منصرف به سابق می شود. و مرحوم آقای خویی نکته این حکم را اینچنین بیان می کند که: همان طوری که در باب دین اگر دو دین باشد مثلاً دو تا یک میلیون باشد که یکی از آنها رهن داشته باشد و یکی از آنها بدون رهن باشد؛ اگر چنانچه شخص مدیون یک میلیون به دائن بدهد و هیچ کدام از آنها را قصد نماید، در این صورت می گویند آن دین غیر مرهونه از ذمه شخص ساقط می شود؛ برای اینکه فکّ رهن احتیاج به قصد دارد؛ پس یک مؤونه زائده ای می خواهد و چون آن را قصد نکرده است، پس رهن به رهنیت خودش باقی می ماند. در اینجا هم چون سال اخیر یک اثر خاصی دارد که مسأله کفاره و حرمت تاخیر است، پس اگر بخواهد که این اثر خاص مترتب نشود باید آن را نیت بکند و چون آن را نیت نکرده است، پس به جای خودش باقی می ماند و روزه ای که گرفته است منطبق می شود بر اولین سالی که از او قضاء شده است.

ولی ظاهراً مراد مرحوم سید در مورد اصل مطلب است؛ چرا که بعدش می گوید: «و کذا فی الایام» یعنی در مورد ایام هم اگر مطلق گذاشت و نیت خاصی نکرد، انصراف طبیعی پیدا می کند به الاسبق فالاسبق.

مقصود از انصراف به سابق:

و اما این انصراف طبیعی را دو جور می توان معنا کرد که عبارتند از:

۱ــ اگر چه انسان بالتفصیل، اول و دوم و سوم را توجه نداشته باشد، ولی ارتکاز اولی انسان، اگر تصریح بر خلاف نکند، این است که همان طوری که به ذمه من آمده است، ذمه من به تدریج از آنها فارغ بشود پس ایشان می خواهند چنین ادعاء نمایند که قصد انسان بالارتکاز، قضاء الاول فالاول است.

۲ــ ممکن است گفته شود که یکی از احکام عقلایی این است که اگر یک چیزی به تدریج به ذمه انسان آمده است، ذمه انسان هم به تدریج دفع می شود، البته ما لم یصرح بخلافه. و این غیر از ارتکاز انسان به تدرج است و خودش حکمی از احکام عقلایی است، که البته «العهده علی مدّعیه».

مسأله (۱۰):

عبارت مرحوم سید در عروه: مسأله (۱۰): لاترتیب بین صوم القضاء و غیره من اقسام الصوم الواجب کالکفاره والنذر و نحوهما، نعم لایجوز التطوّع بشیء لمن علیه صوم واجب کمامر.(۱)

توضیح: به جهت اینکه دلیلی نداریم بر اینکه یکی از روزه های واجب، بر روزه های واجب دیگر مقدم باشد، لذا ترتیبی بین روزه قضاء و سایر اقسام روزه واجب از قبیل روزه کفاره و نذر و مانند آنها، وجود ندارد؛ چرا که واجباتی هستند که بر ذمه انسان هستند و مکلف مختار است که هر کدام را که بخواهد، قبل از دیگری انجام بدهد.

۱- (۲) ــ العروه الوثقی ۲: ۲۳۰.

بله کسی که روزه واجبی بر عهده داشته باشد و یا روزه قضاء به عهده اش باشد _ با اختلافی که وجود دارد _ حق ندارد روزه مستحبی بگیرد؛ اول باید ذمه خود را از روزه واجب و یا از روزه قضائی فارغ نماید، سپس روزه مستحبی بجا بیاورد؛ که بحث مفصل این مطلب قبلا گذشت.

مسأله (۱۱):

عبارت مرحوم سید: مسأله (۱۱): اذا اعتقد أنّ علیه قضاء فنواه ثم تبیّن بعد الفراغ فراغ ذمّته لم یقع لغیره، و اما لو ظهر له فی الأثناء فان کان بعد الزوال لایجوز العدول الی غیره و ان کان قبله فالاقوی جواز تجدید النیه لغیره و ان کان الاحوط عدمه.(۱)

توضیح: اگر به اعتقاد اینکه قضائی به عهده او است، نیت روزه قضاء نماید، و بعد از فراغ از آن بفهمد که قضایی بر عهده اش نبوده است، این روزه ای را که گرفته است نمی تواند برای روزه واجب دیگری مثل کفاره قرار بدهد؛ چرا که این کار خلاف قاعده است و نیاز به دلیل دارد؛ برای اینکه قصد هر صومی در صحت صوم و تحقق آن معتبر است و اکتفاء به صوم به قصدی دیگر و یا بدون قصد، نیاز به دلیل خاص دارد.

(پاسخ به سؤال) بله در مورد نماز ظهر و عصر هم همین طور است؛ که به جهت وجود روایت و دلیل خاص، شخصی که اشتباها و به اعتقاد اینکه نماز ظهرش را خوانده است، اگر قصد نماز عصر بکند، می تواند نیت خود را به ظهر تبدیل نموده و به همان نماز برای ظهر اکتفاء بکند. و الا به حسب قاعده این کار خلاف قاعده است.

۱- (۳) _ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

و اما اگر در اثناء صوم بفهمد که روزه قضاء به عهده نداشته است، حکم آن مبتنی بر مباحثی است که در بحث نیت گذشت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم تبیّن فراغ ذمه پس از قصد قضاء صوم ۹۰/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تبیّن فراغ ذمه پس از قصد قضاء صوم

در این جلسه حضرت استاد ــ مد ظله ــ در طی بررسی مسأله یازدهم حکم تبیّن فراغ ذمه از قضاء را در دو صورت پس از فراغ از صوم و در اثناء صوم از حیث عدول به صوم دیگر مورد بررسی قرار می دهند.

بررسی مسأله یازدهم:

مسأله (۱۱): اذا اعتقد ان علیه قضاء فنواه ثم تبیّن بعد الفراغ فراغ ذمته لم یقع لغیره، و اما لو ظهر له فی الاثناء فان کان بعد الزوال لایجوز العدول الی غیره و ان کان قبله فالاقوی جواز تجدید النیه لغیره و ان کان الاحوط عدمه.(۱)

توضیح: در این مسأله بحث در این است که اگر کسی به اعتقاد اینکه روزه قضاء دارد، قصد روزه قضاء نموده باشد، یک مرتبه این طور است که روزه را تمام می کند، سپس برایش روشن می شود که چنین قضائی بر عهده او نبوده است و یک مرتبه اینچنین است که در میانه روزه برایش روشن می شود که چنین روزه قضائی بر عهده او نبوده است؛ که این هم یک مرتبه قبل از زوال است و یک مرتبه در بعد از زوال برایش روشن می شود. پس سه صورت در این مسأله مطرح است که هر یك از آنها نیاز به بررسی دارد و ما در مرحله اول حکم صورت انکشاف بعد از فراغ و در مرحله دوم حکم صورت انکشاف عدم قضاء در اثناء را مورد بررسی قرار می دهیم:

ص: ۶۲۷

۱- (۱) ــ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

بررسی حکم صورت تبیّن عدم قضاء بعد از فراغ:

کلام مرحوم سید در عروه: ایشان به طور مطلق حکم به بطلان آن صوم نموده است و تصریح می کند که چنین صومی برای صوم دیگری واقع نمی شود.

مقتضای تحقیق در مسأله:

به نظر ما سه فرض برای این صورت وجود دارد که عبارتند از:

فرض اول: ممکن است یوم الشک باشد و کسی در چنین روزی به قصد قضاء نیت روزه نماید و پس از اتمام برایش روشن شود که روزه قضاء بر ذمه اش نبوده است.

در این فرض اگر آن روز در واقع ماه رمضان بوده باشد، این صوم از ماه رمضان محسوب می شود. و ظاهر اطلاق کلام ایشان اگر چه شامل این فرض هم می شود، ولی ممکن است این فرض را داخل در کلام مرحوم سید ندانیم؛ چرا که ظاهر کلام ایشان عبارت از جایی است که اگر قضاء به عهده شخص بود، روزه او برای آن قضاء حساب می شد، نه اینکه حتی اگر قضاء داشت، به جهت رمضان بودن، برای رمضان محسوب می شد.

فرض دوم: این است که این شخصی که قصد قضاء کرده است، روزه های دیگری هم بر ذمه دارد؛ مثلاً ـ کفاره دارد، قضاء برای نذر دارد، ولی روزه را به قصد قضاء ماه رمضان آورده است.

در این فرض به جهت اینکه فقط یکی از آنها را قصد کرده است که قضاء ماه رمضان است و اما سایر عناوین را هیچ کدام را قصد نکرده است، این روزه از هیچ یک واقع نمی شود؛ چون قضاء ماه رمضان که خارجا بر عهده اش نبوده است و غیر قضاء ماه رمضان هم که متعدد هستند و اگر به صرف قصد واجب، بخواهد برای یکی از آنها واقع بشود ترجیح بلامرجح می شود و لذا واقع نمی شود. پس در این فرض حکم به بطلان و عدم وقوع از سایر صوم ها صحیح می شود.

ص: ۶۲۸

فرض سوم: این است که یک روز واجب بیشتر به گردن شخص نبوده است و آن هم از عناوین قصدیه بوده است، و فکر می کرده است که آن صوم قضاء ماه رمضان است:

در این فرض یک مرتبه این است که آن را به نحو تقیید قصد می کند؛ در این صورت هم این صوم باطل بوده و برای غیر واقع نمی شود.

و اما یک مرتبه این است که آن را از باب خطاء در تطبیق قصد نموده است؛ یعنی گفته است که ما فی الذمه ام را می خواهم انجام بدهم و خیال کرده است که آن روزه ای که بر ذمه اش است، قضاء ماه رمضان است، در حالی که در واقع روزه کفاره بوده است. در این صورت حکم به صحت صوم و وقوع آن برای کفاره می شود؛ با اینکه کفاره هم از امور قصدی است؛ و جهتش این است که امری قصدی اگر به نحو اجمالی هم قصد بشود کفایت می کند و لزومی ندارد که به طور تفصیلی قصد شده باشد. و نمونه اش در مورد نماز ظهر و عصر مورد فتوای آقایان هست که اگر به قصد ما فی الذمه چهار رکعت نماز بخواند، و اشتباها در آن قصد ظهر نماید، ولی در واقع نماز عصر بر گردنش باشد، در اینجا با اینکه ظهر و عصر از عناوین قصدیه هستند، اما با توجه به اینکه قصد اعم از اجمالی و تفصیلی است، و در اینجا قصد اجمالی و ما فی الذمه را داشته است که منطبق بر عصر هم می شود، اگر چه قصد تفصیلی او به ظهر بوده است، ولی این از باب خطا و لغو شده است. و لذا قصد اجمالی او که ما فی الذمه بوده است، برای صحت صلاه و وقوعش از عصر کفایت می کند.

خلاصه: اگر آن غیر، متعدد باشد؛ که از باب ترجیح بلامرجح این صوم برای هیچ کدام از آنها واقع نمی شود و همین طور اگر آن غیر متعدد نیست، ولی قصد صائم به نحو تقیید بوده باشد، در این دو صورت کلام مرحوم سید درست است؛ که صوم باطل شده و برای غیر واقع نمی شود. و اما اگر آن غیر متعدد نباشد و یکی باشد، اگر چنانچه آن غیر از عناوین قصدیه نباشد و یا اینکه قصد صوم قضاء ماه رمضان از باب خطأ در تطبیق باشد و قصد اجمالی نسبت به آن غیر، وجود داشته باشد، در این دو صورت، این صوم محکوم به صحت بوده و برای آن غیر واقع می شود.

بررسی حکم صورت تبین عدم قضاء در اثناء صوم:

کلام مرحوم سید: مرحوم سید در عروه در مورد حکم صورت انکشاف عدم قضاء در اثناء می گوید: اگر قبل از زوال چنین انکشافی پیدا بشود، برای غیر می تواند تجدید نیت نماید، اگرچه احتیاط مستحب عدم این کار است و اما اگر بعد از زوال باشد، اجازه عدول به غیر را ندارد.

اشکال مرحوم آقای حکیم بر سید:

با توجه به اینکه نیت صوم مستحبی قبل از غروب هم جایز است، پس مرحوم سید باید صوم مستحبی را از حکمی که کرده است، استثناء می کرد. البته اگر چه مرحوم حکیم در عبارتش مردد است، ولی نظر ایشان اشکال است؛ چرا که ایشان خیلی با ادب تعبیر می کند و امثال «این حرف باطل است» یا چطور است را در تعبیراتش نمی آورد.

جواب از اشکال مذکور:

در نظر ابتدائی اشکال مرحوم آقای حکیم وارد است؛ چرا که روزه مستحبی را قبل از غروب هم می توان نیت نمود. ولی پس از دقت در مطلب، این اشکال وارد نیست؛ چون تعبیر مرحوم سید در اینجا «لا یجوز العدول الی غیره» است؛ که از اصطلاح عدول استفاده کرده است و خود سید در مسأله سیزده، احکام الاوقاف از کتاب الصلاه عدول را چنین تفسیر نموده است که عدول عبارت از این است که همه ما تقدم و ما یأتی از عمل را به قصد معدول الیه قرار بدهد؛ مثلاً وقتی در وسط نماز عصر فهمید که ظهر را نخوانده است، برای مقداری که خوانده است هم مانند مقداری که پس از نیت عدول انجام می دهد، نیت عدول بکند و همه اجزاء متقدم و متأخر را به نیت نماز ظهر قرار بدهد. و در مورد صوم مستحب، درست است که مقداری قبل از غروب هم می تواند نیت روزه مستحبی بکند، ولی در روایات هست که اگر قبل از ظهر نیت نماید، کلش می شود روزه و روزه یوم می شود نه بعض الیوم، و اما اگر بعد از ظهر نیت نماید، روزه بعض الیوم می شود.

پس عدولی که در اینجا مورد بحث است، شامل نیت نافله در بعد از زوال نمی شود، تا اینکه نیازی به استثناء کردن روزه مستحب از آن باشد.

مقتضای تحقیق در مسأله: ۱) در مورد قضاء ماه رمضان:

ما قبلاً در مورد وقت نیت صوم در واجب غیر معین مثل قضاء و نذر غیر معین و کفاره بحث کرده ایم(۱) و آنچه که مختار فعلی من است این است که در مورد روزه قضائی، تا قبل از غروب هم نیت صوم قضاء کافی است؛ چون از سه روایت استفاده می شود که نیت روزه قضاء در بعد از ظهر هم صحیح است و آن سه روایت عبارتند از:

ص: ۶۳۱

۱- (۲) _ موضوع بحث:کتاب الصوم (تقریرات دروس استاد معظم له) ۲: ص۳۵ _ ۵۴.

۱ـ روایت جعفریات: که دلالتش بر مطلب روشن است، ولی به جهت ضعف سند، برای تأیید خوب است. و مرحوم آقای خویی آن را ذکر نکرده است.

۲ـ روایت مرسله بزنطی؛ که این روایت هم دلالت بر مطلب دارد، منتها مرحوم آقای خویی مرسلات بزنطی را ضعیف می داند، ولی ما آن را در حکم مسند می دانیم و لذا این روایت هم مورد استدلال ما هست.

۳ـ صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج؛ که این روایت را مرحوم آقای خویی خواسته اند توجیه بکنند؛ چرا که در روایت می فرماید وقتی که «و قد ذهب عامّه النهار» شخص می تواند نیت قضاء بکند.

مرحوم آقای خویی «عامه النهار» را به اکثر النهار تفسیر کرده است و گفته است که بر قبل از زوال هم عامه النهار صدق می کند؛ چون اگر چه روز در همه جا از طلوع آفتاب شروع می شود ولی استثناءاً در باب صوم از اول طلوع فجر شروع می شود، بنابراین در نیم ساعت به زوال، نصف روز گذشته است و اکثر نهار بر زمان پس از آن صادق است، پس این روایت دلالتی بر جواز نیت قضاء در بعد از ظهر ندارد.

ولی به نظر ما این روایت به هیچ وجهی قابل توجیه نیست؛ چرا که عامه به معنای اکثریت قریب به اتفاق است و تفسیر به جمیع هم شده است؛ البته مقصود از آن استغراق و جمیع عرفی است؛ که به یک مقداری که به غروب مانده است، عامه النهار اطلاق می شود.

و اما روایت صحیحه هشام بن سالم؛ که گفته اند که مخالف با این روایات است؛ البته مرحوم آقای خویی در یک جا دلالت آن را بالصراحه و در جای دیگر بالاطلاق دانسته است، ولی به نظر ما روایت هشام بن سالم نه آن طوری که مرحوم آقای خویی می گوید اطلاق دارد و نه صراحت بر عدم جواز نیت قضاء، در بعد از زوال دارد. و به هر تقدیر: به نظر ما این روایت صحیحه عبدالرحمان بن حجاج، صراحت در اکثریت قریب به اتفاق دارد و به هر حال مختار ما این است که برای نیت قضاء ماه رمضان تا قبل از غروب فرصت هست.

۲) مقتضای تحقیق در مورد روزه نذری:

در مورد روزه نـذری هم روایت صالـح بن عبـدالله اطلاـق دارد و شامـل نیت بعـد از ظهر هم می شود. مفـاد روایت صالـح بن عبدالله این است که کسـی است که شبانه نیت نکرده است، ولی در روز به فکر می افتد که نذری را که به گردنم هست انجام بدهم؟ حضرت در جواب می فرماید «هذا لله جایز» جایز و صحیح است. و تفصیلی بین قبل و بعد از ظهر نمی دهد.

منتها مرحوم آقای خویی صالح بن عبدالله را غیر موثق می داند. ولی به نظر ما صالح بن عبدالله به جهت روایت ابن ابی عمیر از او مورد توثیق است، و دو نفر دیگر هم از اصـحاب اجمـاع یعنی فضـاله و حسن بن علی بن فضـال، از او نقل روایت دارنـد که این هم برای تأیید خوب است؛ چون ما روایت اصحاب اجماع را برای توثیق کافی نمی دانیم.

۳) حکم نیت صوم های دیگر؛ اعم از معین و غیر معین:

در غیر از نیت قضاء صوم ماه رمضان و در غیر از نذر، و در غیر از صوم مستحبی که دلیل خاص بر جواز اکتفاء به نیت آنها در اثناء روز؛ اعم از قبل از ظهر و بعد از ظهر، وجود دارد، در سایر صوم ها نیت در اثناء کفایت نمی کند؛ چه ماه رمضان باشد؛ با اینکه در ماه رمضان آقایان گفته اند که جهلا باشد کفایت می کند، ولی ما کافی نمی دانیم و به نظر ما جهل و نسـیان موجب جواز نیت در اثنـاء مـاه رمضـان نمی شود. مرحوم آقـای خویی هم متمایـل است که در مورد مـاه رمضان و در معیّنات نیت در اثنـاء را ولو عن عـذر و عن جهـل و عن نسـیان باشـد کـافی نمی دانـد، کمـا اینکه مـا هم کافی نمی دانیم. و بلکه به نظر ما در واجبات دیگر هم نیت قبل از ظهر کافی نیست؛ مثلاً اگر کسـی اجیر شـده است، این بایـد از اول طلوع فجر نیت داشـته باشد و نصـفه کاره کفایت نمی کند. و همین طور در صوم بدل هدی که در قرآن می فرماید (ثلاثه فی الحج و سـبعه اذا رجعتم تلك عشره کامله) باید از اول تا آخر روزها را نیت صوم داشته باشد و ما این احتمال را می دادیم که در «عشره کامله» مراد از کامله همین باشد که باید از اول تا آخر روز، نیت را داشته باشد و نیمه کاره کفایت نمی کند.

ص: ۶۳۳

(پاسخ به سؤال) بله اگر قصد وجوب کرده باشد، از مستحب واقع نمی شود. و اما اگر قصد مطلوبیت کلی کرده باشد که قابل انطباق بر مستحب هم هست، اگر از باب خطای در تطبیق قصد کرده بوده باشد، عدول در نیت اشکالی نخواهد داشت.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم قضاء صوم میّتی که فرصت قضاء نداشته ۹۰/۰۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قضاء صوم میّتی که فرصت قضاء نداشته

در این جلسه حضرت استاد ـ مد ظله ـ مسأله دوازده را که درباره حکم قضاء صوم میتی است که فرصت قضاء کردن را نداشته است، مورد بررسی قرار می دهد؛ ابتداء فوت به سبب مرض یا حیض یا نفاس را مورد بررسی قرار داده، سپس حکم فوت به واسطه سفر را مورد بحث قرار می دهند.

عبارت مرحوم سید در مسأله:

مسأله (۱۲): اذا فاته شهر رمضان او بعضه بمرض أو حیض أو نفاس و مات فیه لم یجب القضاء عنه ولکن یستحب النیابه عنه فی أدائه و الأولی أن یکون بقصد اهداء الثواب.(۱)

توضیح و بررسی: در اینجا چند بحث باید مورد بررسی قرار بگیرد که عبارتند از:

بحث اول: حکم قضاء صومی که به واسطه مرض یا حیض یا نفاس از میت فوت شده است:

حکم در مسأله و ادله آن: در مورد شخصی که به واسطه مرض یا حیض یا نفاس روزه اش فوت شده باشد و تمکن از قضاء برایش نبوده باشد، حکم به عدم وجوب قضاء صوم او بر ولیّ میّت شده است و این حکم به طور اجمال صاف بوده و جای اشکال نیست، ولی برخی از ادله ای که برای آن اقامه شده است، جای تامل است که باید مورد بررسی قرار بگیرند.

۱- (۱) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

دلیل اول: اولین دلیلی که برای عدم وجوب قضاء بر ولی میت وجود دارد، این است که دلیل عام یا مطلقی برای ثبوت قضاء در جایی که یک عذری مستوعب بوده باشد، وجود ندارد.

استدلال مرحوم آقای خویی به آیه (فعده من أیام اخر)(۱) :

مرحوم آقای خویی در اینجا چنین ادعاء می کند که اطلاق آیه شریفه (من کان منکم مریضا او علی سفر فعده من أیام اخر)

دلالت می کنـد بر اینکه روزه هایی را که در این صورت از شـخص فوت شـده است، بر ذمه او هست و با توجه به دلیل عامی که دلاـلت بر وجوب ابراء ذمه میت از صوم بر ولیّ می کنـد، پس ولیّ میت وظیفه دارد که این روزه ها را از جانب میّت انجام بدهد.

اشـکال: ما از آیه شـریفه چنین ظهور اطلاقی را نمی فهمیم؛ آیه شـریفه می فرماید (کتب علیکم الصیام) بعد اشخاص را تقسیم می کنـد و می فرمایـد: اگر صـحیح و حاضـر هستیـد باید همان وقت را روزه بگیرید و اما اگر مریض یا مسافر بودید، در وقت دیگری روزه را بگیرید و اگر مشکلی دارید که اصلاً هیچ وقت نمی توانید روزه بگیرید، فقط فدیه بدهید. و اما اینکه حتی در جـایی که شخصـی (فعـده من ایـام اخر) در ایام دیگر هم نمی توانـد روزه را قضاء نمایـد، باز هم ذمه اش به قضاء مشـغول می شود، چنین دلاـلتی از آیه شـریفه اسـتفاده نمی شود و آیه چنین اشـتغال ذمه ای را به نحو عام اثبات نمی کنـد، تا اینکه ما ادله دیگر را ضمیمه نموده و بگوییم: حالا که خودش نمی تواند، ولیّ او باید آنها را قضاء نماید تا ذمه او ابراء شود.

ص: ۶۳۵

۱- (۲) _ مستند العروه الوثقی ۲۲: ۱۸۴.

دلیل دوم: بعضی ها گفته اند که قضاء کردن نیابتی از طرف میت در اینجا، اصلاً معقول نیست و اشکال عقلی دارد؛ برای اینکه قضاء از طرف میت به معنای ابراء ذمه میت از قضائی است که به گردن او آمده است، در حالی که همان طور که در دلیل اول گفته شد، دلیلی بر اشتغال ذمه میت به صوم در مورد بحث، وجود ندارد، تا اینکه ذمه او اشتغال به آن پیدا نماید و ولیّ او برای ابراء ذمه او آن صوم را نیابتاً قضاء نماید.

اشکال: این دلیل دوم اشکال روشنی دارد؛ برای اینکه اگر حکم به قضاء تابع وجود امر فعلی به شخص باشد، این اشکال درست است؛ چرا که شخص میت هیچ وقت تمکن از صوم پیدا نکرد تا اینکه امر فعلی متوجه او بشود و به دنبال آن قضاء بر ذمه او بیاید. ولی قضاء تابع امر فعلی نیست، بلکه تابع اشتغال ذمه شخص به عمل است و لذا اگر کسی در اثر خواب بودن و یا فراموشی و یا جاهل بودن، صوم را ترک نماید و قبل از قضاء کردن از دنیا برود، در این موارد هم با اینکه امر فعلی منجزی درباره شخص نبوده است، اما بر عهده ولیّ آنهاست که از جانب آنها روزه های فوت شده را قضاء نماید.

پس در مورد بحث، به صرف عدم تعلق امر فعلی منجز نمی توان به جهت عدم اشتغال ذمه او به صوم، حکم به عدم وجوب قضاء نمود؛ یعنی اشتغال ذمه اثباتا و نفیا نیاز به دلیل دارد و به صرف عدم تکلیف فعلی نمی توان حکم وضعی و اشتغال ذمه را نفی کرد. و مانندش در مورد دیوانه و صغیر هست که اگر چه تکلیفی ندارند ولی اگر مالی را از بین ببرند، حکم وضعی اشتغال ذمه ثابت می شود. و حتی اگر مانند مرحوم شیخ انصاری قائل به انتزاع احکام وضعی از احکام تکلیفی بشویم، باز هم در اینجا اشتغال ذمه ثابت می شود؛ برای اینکه حکم وضعی تابع حکم تکلیفی فعلی و منجز نیست، بلکه تابع حکم تکلیفی معلّق است؛ یعنی از این حکم تکلیفی که اگر شخص قادر بود، بالغ بود و شرایط دیگری را هم داشت لازم است این کار را به جا بیاورد، انتزاع مدیونیت می شود و به دست می آید که اشتغال ذمه ای در بین هست.

منتها باید اثبات بشود که آیا اشتغال ذمه هست یا نه؟ مرحوم آقای خویی می خواستند با اطلاق آیه شریفه اثبات بکنند، که بحثش گذشت.

بله اگر دلیلی بر اشتغال ذمه ثابت نمی شد، باید تمسک به اصل عدم وجوب می کردیم، ولی روایات روشنی در مسأله وجود دارد که دلالت بر عدم وجوب قضاء بر ولی نموده است.

دلیل سوم: روایاتی در این باره وارد شده است و دلالت بر عدم وجوب قضاء نموده است که عبارتند از:

۱ـ در مورد مریض: صحیحه محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال: سألته عن رجل أدرکه رمضان و هو مریض فتوفی قبل ان یبرأ؟ قال: «لیس علیه شیء ولکن یقضی عن الذی یبرأ ثم یموت قبل ان یقضی».(۱)

دلالت این روایت چنین است که در صورتی که خوب شده باشد و بجا نیاورده باشد، نیاز به قضاء هست و اما در فرضی که شخص مریض خوب نشده باشد، تا امکان قضاء برای او باشد، نیازی به قضاء نیست.

۲ـ در مورد حائض: صحیحه دیگر محمد بن مسلم قال: سألته عن الحائض تفطر فی شهر رمضان ایام حیضها فاذا أفطرت ماتت؟ قال: «لیس علیها شیء».(۲)

در این روایت هم حضرت در مورد حائضی که قبل از امکان قضاء کردن فوت کرده است، حکم به عدم اشتغال ذمه حائض نموده است که قهراً وقتی که چیزی به ذمه او نیامده است، بر پسر بزرگ تر هم وظیفه ای نسبت به ابراء ذمه او نخواهد بود.

۱- (۳) ـ وسائل الشیعه باب ۲۳ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۲.

۲- (۴) ـ وسائل الشیعه باب ۲۳ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۴.

۳ـ در مورد نفساء: موثقه سماعه بن مهران قال: سألت اباعبدالله علیه السلام... قلت: فامرأه نفساء دخل علیها شهر رمضان و لم تقدر علی الصوم فماتت فی شهر رمضان أو فی شوّال؟ فقال: «لایقضی عنها».(۱)

دلالت این روایت هم بر عدم قضاء در مورد نفساء روشن است.

روایات دیگری هم در مسأله وجود دارد که به ذکر یکی دیگر از آنها اکتفاء می کنیم.

۴ـ صحیحه دیگر محمد بن مسلم: عن ابی عبدالله علیه السلام فی امرأه مرضت فی شهر رمضان او طمثت او سافرت، فماتت قبل ان یخرج رمضان هل یقضی عنها؟ فقال: «أمّا الطمث و المرض فلا، و أما السّفر فنعم.»(۲)

این روایت هم راجع به مریض و حائض حکم به عدم وجوب قضاء نموده است.

بحث دوم: حکم قضاء صومی که به واسطه سفر از میت فوت شده است:

مطلب در بحث قبلی صاف بود و اما مطلبی که در اینجا مورد اختلاف است و نیاز به بحث دارد، حکم فوت صوم به واسطه سفر است و اینکه آیا در این صورت هم مانند مریض و حائض و نفساء، حکم به عدم وجوب قضاء می شود یا اینکه بر شخص ولیّ هست که آنها را به نیابت از مولی علیه انجام بدهد؟

ادله قول به عدم وجوب قضاء:

بعضی گفته اند که به دو دلیل حکم سفر هم مانند مرض و حیض است و آن دو دلیل عبارتند از:

۱- (۵) ـ وسائل الشیعه باب ۲۳ من ابواب احکام شهر رمضان، ح ۱۰.

۲- (۶) ـ وسائل الشیعه باب ۲۳ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۶.

دلیل اول: مرسله عبدالله بن بکیر عن بعض اصحابنا عن ابی عبدالله علیه السلام: فی رجل یموت فی شهر رمضان، قال: «لیس علی ولیّه ان یقضی عنه مابقی من الشهر و ان مرض فلم یصم رمضان ثم لم یزل مریضا حتی مضی رمضان و هو مریض ثم مات فی مرضه ذلک، فلیس علی ولیّه ان یقضی عنه الصیام، فان مرض فلم یصم شهر رمضان ثم صحّ بعد ذلک ولم یقضه ثم مرض فمات، فعلی ولیّه ان یقضی عنه؛ لانه قد صحّ فلم یقض و وجب علیه».(۱)

این روایت اگر چه مرسله است، ولی بنابر مشهور و اعتبار روایات اصحاب اجماع، و اینکه عبدالله بن بکیر از اصحاب اجماع است، حکم به اعتبار این روایت می شود.

تقریر استدلال: گفته اند که از تعلیلی که در این روایت آمده است، استفاده می شود که خصوصیتی برای مرض نیست، شخص مسافر هم اگر به نحوی باشد که امکان قضاء کردن برایش باشد، قضاء صوم او واجب می شود و الا قضاء صوم او بر ولیّ واجب نخواهد بود.

اشکال مرحوم آقای خویی:

عبارت ایشان چنین است: و فیه ما لایخفی؛ فانه حکم مختص بمورده و هو المریض، فقسّمه الی قسمین: قسم استمرّ به المرض فلایقضی عنه و قسم بریء منه و صحّ و لم یقض فمرض و مات، فیقضی عنه، فلاوجه للتعدّی عن مورده الی کل من تمکّن ولم یقض کالمسافر، کما لایخفی.(۲)

اشکال ایشان این است که اگر چه گفته اند که «العله تعمّم» ولی تعمیمی که علت می دهد این است که مثلاً ـ در «لاتأکل الرمان لانه حامض» حکم به تعدی از رمّان به غیر رمّان می شود و اما معنای تعمیم به وسیله علت این نیست که از یک علتی به غیر علت تعدی بشود؛ مثلاً از حموضت به غیر حموضت تعدی نمی شود. در اینجا هم در تعلیل می فرماید «لانه صحّ فلم یقض ووجب علیه» و «صحّ» یعنی «بریء من المرض»، پس ما نمی توانیم از «بریء من المرض» تعدی نموده و در مورد هر متمکنی، این حکم را ثابت بدانیم، تا اینکه شامل مسافر هم بشود.

۱- (۷) ـ وسائل الشیعه باب ۲۳ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۳.
۲- (۸) ـ مستند العروه الوثقی ۲۲: ۱۸۳.

جواب: جوابی که می شود از این اشکال داد این است که در اینجا قرینه وجود دارد بر اینکه مقصود از «صحّ» تمکن از روزه گرفتن است نه بریء شدن از مریضی؛ برای اینکه اگر مقصود بریء شدن از مرض باشد لازم می آید که علت و حکم معلّل، یک چیز بشوند؛ چرا که بنابراین معنا فرمایش حضرت چنین می شود که «وجه اینکه اگر صحیح شد و بجا نیاورد قضاء دارد این است که او صحیح شده است و به جا نیاورده است» پس آن چیزی که معلل در کلام حضرت است در علت هم تکرار شده است و چنین استدلالی درست نیست و این قرینه می شود که مراد یک معنای عامی است و این است که چون این شخص متمکن از قضاء کردن بوده است و قضاء نکرده است، پس ولیّ او باید آن را قضاء نماید.

به علاوه اینکه، ذیل این تعلیل هم قرینه بر این تصمیم است؛ چون می فرماید «لانه قد صح و وجب علیه» یعنی خوب شده است و بر او واجب شده است؛ چرا که از این هم استفاده می شود که چیزی که بر شخص واجب شده است، نیاز به این هست که ولیّ او از او قضاء نماید و الا نیازی نیست. و این مورد خصوصیتی برایش در این باره نیست.

اشکال دیگر بر استدلال به عبارت مرسله ابن بکیر:

یک مطلبی که در خیلی جاها خلط می شود و در اینجا هم خلط شده است این است که اینکه در باب علت می گویند «العله یعمّم و یخصّص» در جانب تخصیص آن نظر ما این است که فقط شخص الحکم تخصیص می شود نه سنخ الحکم تا اینکه در مثل «لا تاکل الرمان لانه حامض» چنین نتیجه بگیریم که خوردن رمان شیرین جایز است؛ چرا که به نظر ما چنین معنایی از تخصیص استفاده نمی شود، عبارت از حکم رمان شیرین ساکت است؛ افراد متعارف را در نظر گرفته است که معمولاً انارها ترش هستند و چنین وصفی را آورده است و لذا نظری به اینکه رمان شیرین چه حکمی دارد، ندارد.

ص: ۶۴۰

حالا اگر فرضا این را پذیرفتیم که «لاتاکل الرمان لانه حامض» دلالت بر این می کند که خوردن انار شیرین اشکالی ندارد، اما آیا این را هم دلالت می کند که غیر از حموضت در عالم چیز دیگری موجب حرمت چیزی نمی شود؟ و تنها یک ملاک برای حرمت در باب اطعمه هست و آن ترش بودن است؟!

و همین طور در مثال «لاتشرب الخمر لانه مسکر» اگر فرضاً این را بپذیریم که فقط به جهت مسکریّت است که خمر حرام است و لذا اگر خمری غیر مسکر باشد، شرب آن حلال است. ولی آیا این عبارت دلالت بر این هم می کند که در بین مشروبات عالم فقط مسکر بودن است که حرام می کند؟!

در مورد بحث هم وقتی که فرضاً در مورد کسی که مریض بوده است و خوب شده است، دلیلی آمد و وجوب قضاء از او را اثبات کرد و دلالت کرد بر اینکه اگر خوب نشده باشد وجوب قضاء ندارد، آیا به این، برای غیر مریض هم می شود استدلال کرد؟! یا اینکه از حکم معلل برای مریض بخواهیم تعدی به مسافر بکنیم، کار درستی نیست. و لذا در مورد مسافر باید بگوییم که چه متمکن از قضاء باشد یا نباشد قضاء دارد و تعلیلی که برای مریض آمده است، در مورد مسافر نمی آید.

پس اشکال ما این است که در این استدلال از موضوع مریض اینها تعدی کرده اند به مسافر، و این غیر از اشکال مرحوم آقای خویی است که این را اشکال کرده بود که عبارت را به معنای «کل متمکن» بگیریم. ما می گوییم مریض اگر متمکن شد، این تمکن عمومیت دارد، ولی نسبت به غیر مریض ما نمی توانیم تخصیص را استفاده بکنیم، اشکال اشکال تخصیص است، تخصیص باید برای خود حکم معلل باشد نه مورد دیگری، و لذا ما می گوییم مسافر؛ چه متمکن باشد یا متمکن نباشد، قضاء دارد. اما مریض اگر متمکن شد قضاء دارد و اگر متمکن نشد قضاء ندارد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

حکم قضاء صومی که از میت به خاطر سفر فوت شده و تمکن از قضاء نداشته ۹۰/۰۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قضاء صومی که از میت به خاطر سفر فوت شده و تمکن از قضاء نداشته

در این جلسه حضرت استاد ـ مد ظله ـ ادله مسأله قضاء صومی را که از میت به خاطر سفر فوت شده است، و تمکن از قضاء نداشته است به طور تفصیل مورد بررسی قرار داده و حکم به وجوب قضاء بر ولیّ میت را اختیار می کند.

گفته شد که این مسأله از قدیم در بین فقهاء مورد اختلاف بوده است و قائلین به عدم وجوب قضاء بر ولیّ میت به دو روایت استناد کرده اند که عبارتند از:

۱ـ مرسله ابن بکیر:(۱)

دو تقریر برای استدلال به مرسله ابن بکیر وجود دارد که به بررسی آنها می پردازیم:

تقریر اول: یک بیان در استدلال به این روایت به نحوی که مرحوم آقای خویی بیان می کنند این است که: عموم تعلیلی که در روایت وارد شده است «لانه قد صحّ فلم یقض» اقتضاء می کند که هر کسی که متمکن از به جا آوردن قضاء بشود، اگر آن را به جا نیاورد، بر ولیّ او لازم است که آن را به جا بیاورد؛ پس به واسطه عموم تعلیل از مریض که موضوع در روایت بود تعدّی به غیر مریض از قبیل حائض و مسافر می شود.

اشکال اول (اشکال مرحوم آقای خویی):

ص: ۶۴۲

۱- (۱) ـ متن آن در درس قبلی گذشت.

مرحوم آقای خویی در اشکال بر این تقریر می گویند ـ البته بیان ایشان این طور صاف نیست ولی مرادشان این است ـ: در جایی که تعلیلی برای حکمی ذکر می شود مثلاًـ در «لاتأکل الرمان لانه حامض» خاصیت تعلیل این است که علت جانشین موضوع می شود «لاتاکل الحامض»؛ یعنی از رمّان به هر حامضی تعدّی می شود و حرمت مطلق حامض به وسیله تعلیل استفاده می شود.

و اما اینکه کسی بخواهد که از حموضت تعدّی به غیر حموضت بکند و از این تعلیل استفاده بکند که حرمت انحصاری به حموضت ندارد و غیر حموضت هم جزو محرّم ها است، این کار وجهی ندارد. و در ما نحن فیه و استدلال به مرسله ابن بکیر خواسته اند که از علت که برء المریض است به حاضر شدن مسافر هم تعدی بکنند و بگویند که علت منحصر در برء المریض

نیست، بلکه شامل حضور المسافر هم می شود. در حالی که این از شؤون تعلیل نیست که چنین دلالتی بکند و غیر علت را هم جزو علت علت بدهد. پس این استدلال و این حرف که حکم اختصاص به مسأله بریء المرض ندارد و یک حکمی کلی است که برای مثل حضور المسافر هم هست و بین هر متمکن و غیر متمکن چنین تفصیلی وجود دارد. حرف تمامی نیست.

جواب از اشکال مذکور:

به نظر ما این اشکال قابل دفع است؛ چون عبارت تعلیل چنین است که «لانه قد صح فلم یقض و وجب علیه» و این کلمه «و وجب علیه» که به دنبال «لانه قد صح فلم یقض» آمده است، ظهور در این دارد که عبارت «لانه قد صح فلم یقض» و اینکه خوب شده است ولی قضاء را نیاورده است، این جمله توطئه است برای بیان وجوب؛ یعنی می خواهد بفرماید که چون بر او واجب شده است و واجبش را عمل نکرده است، بنابراین ولیّ او باید آن را انجام بدهد، پس علتی که در عبارت آمده است مسأله وجوب است و این علت کلی است که در مورد مسافر هم می آید که چون حاضر شده است، بر او واجب شده است، پس اگر انجام نداده باشد، بر ولیّ او انجامش لازم است. پس با این بیان تعدی از بریء المرض به هر متمکنی درست می شود. هذا اولا.

ص: ۶۴۳

و ثانیا: این مطلب که اگر کسی متمکن از قضاء صوم شد ولی آن را انجام نداد، بر ولی او لازم است که آن را قضاء نماید مورد اجماع است و احتیاج به این روایت هم ندارد.

اشکال دوم بر تقریب مذکور:

اشکالی که به نظر ما بر این استدلال به مرسله ابن بکیر هست و مرحوم آقای خویی آن را نگفته است این است که: این که گفته اند که «العله تعمّم و تخصّص» یعنی اگر بگویند «اکرم زیداً لعلمه» از این تعلیل آمده در این حکم آقایان دو استفاده می کنند: یکی استفاده تعمیم است؛ یعنی هر کسی که علم داشته باشد وجوب اکرام دارد و دوم استفاده تخصیص است _ که البته ما این را قبول نداریم ولی در اینجا فرضاً می پذیریم _ و مقصود از تخصیص این است که فقط به جهت علم است که زید وجوب اکرام دارد و اگر علمش را از دست بدهد، وجوب اکرام هم منتفی می شود. و اما مفاد تعلیل این نیست که این تخصیص در مورد غیر زید هم همین طور باشد، مثلاً ـ در مورد عمروی که سید است و در مورد بکری که پیرمرد است و درباره خالدی که خدمتگزار است؛ در همه اینها هم بگوییم که اگر علم داشتند وجوب اکرام دارند و الا ندارند! چرا که تعلیل در مورد زید بوده است و ربطی به آنها ندارد تا اینکه این تخصیص در مورد آنها هم بیاید.

مثال دیگر: و همین طور در «لاتأکل الرمان لانه حامض» مفاد تعمیمی آن حرمت اکل هر حامضی است و مفاد تخصیصی تعلیلی که در آن آمده است _ بر فرض قبول _ این است که انار شیرین حرمت اکل ندارد. اما آیا می توان از این تعلیل استفاده کرد که این تخصیص در مورد غیر رمان هم بیاید؟! مثلا ـ خمر هم اگر حامض باشد حرام است و الا ـ حرام نیست، غذاهای دیگر هم اگر ترش بودند حرامند و الا ـ حرام نیستند و فلان غذای غصبی هم اگر ترش باشد حرام است و الا حرام نیست؟!!

در ما نحن فیه هم این تفصیل بین متمکن از قضاء و غیر متمکن از قضاء که در علت آمده است، در مورد مریض است و اینکه ما بخواهیم از مریض تعدی به غیر مریض بکنیم درست نیست و لذا در مورد مسافر این حرف نمی آید. و ممکن است مسافر چه متمکن از قضاء باشد یا متمکن از آن نباشد، قضاء آن بر ولیّ او واجب باشد.

تقریر دوم در استدلال به مرسله ابن بکیر:

ممکن است بدون استدلال به علت، کسی از راه تناسبات حکم و محکم، اینچنین به این روایت استدلال بکند که در مریض احتمال خصوصیتی وجود ندارد و عرف بر اساس ارتکازاتش می فهمد که ما بین متمکن و غیر متمکن فرق هست نه بین مریض و غیر مریض و لذا با الغاء خصوصیت، این تفصیلی را که در مورد مریض آمده است، در مورد مسافر هم جاری می کنیم و می گوییم: شخص مسافر هم اگر متمکن از قضاء بشود و آن را انجام ندهد قضاء آن بر ولیّ لازم است و اگر متمکن از قضاء نبوده باشد لازم نیست.

اشکال: این تقریر در استدلال به روایت ابن بکیر هم تمام نیست؛ برای اینکه ارتکاز عرف این طور نیست و الغاء خصوصیت از مریض هم درست نیست و این مطلب در ذهنم بود، بعد دیدم که مرحوم علامه هم در تذکره این را دارد که مریضی و حیض و امثال اینها یک اعذار الهی هستند و عذرهایی هستند که به حسب معمول خود شخص اینها را انجام نمی دهد؛ مرض و حیض و امثال اینها آفات سماوی هستند. بر خلاف سفر که به حسب معمول کار خود شخص است و بر اساس «کلما غلب الله علی العباد فهو اولی بالعذر» بین عذرهایی که فعل خود شخص نیست با عذری که فعل خود شخص است تفاوت وجود دارد. و لذا اگر کسی از روی خواب و یا از روی نسیان ـ که ناشی از کم توجهی و اهمیت ندادن است ـ روزه را نگیرد باید قضاء نماید، ولی اگر دیوانه باشد و یا عدم بلوغ باشد که اینها فعل خود شخص نیستند قضاء ندارد. بله احیانا ممکن است که سفر هم برای شخص غیر اختیاری بشود، مثلاً شخصی را بالاجبار به سفر ببرند که فعل خودش نمی شود و گاهی هم ممکن است از روی اضطرار شرعی و یا اضطرار عرفی به سفر برود، ولی قانونگذار در هنگام قانونگذاری در خیلی از موارد حساب نوع را در نظر می گیرد و قانون را برای آن جعل می کند و چون در باب سفر نوعاً سفرهای از روی اختیار و فعل خود اشخاص است، بنابراین حکم شارع روی نوع رفته است.

ص: ۶۴۵

پس تفصیل بین سفر و امثال حیض و مرض ممکن است و الغاء خصوصیت مشکل است.

۲_ صحیحه ابی بصیر:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن امرأه مرضت فی شهر رمضان و ماتت فی شوال فأوصتنی أن أقضی عنها؟ قال: «هل برئت من مرضها» قلت: لاماتت فیه. قال: «لایقضی عنها؛ فان الله لم یجعله علیها» قلت: فانّی أشتهی أن أقضی عنها و قد أوصتنی بذلک، قال «کیف تقضی عنها شیئا لم یجعله الله علیها، فان اشتهیت أن تصوم لنفسک فصم».(۱)

به این روایت صحیحه در جامع المقاصد هم برای نفی قضاء صوم فائت از میت در سفر در صورت عدم تمکن او از قضاء، استدلال شده است. و محل استدلال از آن این عبارت است که می فرماید «کیف تقضی عنها شیئا لم یجعله الله علیها» چیزی را که بر مورّث قرار داده نشده است، چطور می خواهی از طرف او بجا بیاوری؟ که از این حرف معلوم می شود که قضاء از میت تابع این است که خداوند بر او آن فائت را واجب کرده باشد، و نتیجه اش این می شود که با این عموم تعلیل استفاده می شود که اگر چه مورد این روایت هم مریض است، ولی در مسافر و غیر مریض هم این تعلیل می آید که چیزی را که خداوند بر شخص واجب نکرده است، نیازی به قضاء کردن آن نیست، پس قضاء از مسافر هم که تمکن از قضاء نداشته است تا اینکه قضاء بر او واجب بشود، وجهی نخواهد داشت.

اشکال: اگر مقصود از «کیف تقضی شیئا لم یجعله الله علیها» جعل به حکم تکلیفی باشد، این استدلال تمام است؛ چون مسافری که متمکن از قضاء نشده است، تکلیف به قضاء نداشته است تا اینکه نیاز به قضاء توسط ولیّ او باشد. ولی معلوم نیست که مراد از جعل مذکور در این روایت به نحو حکم وضعی و اشتغال ذمه نباشد، و اگر مقصود از آن حکم وضعی و اشتغال ذمه باشد، دیگر استدلال به این روایت برای نفی وجوب قضاء بر ولیّ تمام نخواهد بود؛ برای اینکه اشتغال ذمه و حکم وضعی، توقف بر تمکن ندارد تا اینکه به جهت عدم تمکن، حکم به انتفاء آن بشود؛ و لذا با اینکه شخص خواب و ناسی و جاهل تمکن از انجام روزه نداشته اند ولی ذمه آنها به آن اشتغال می یابد و باید قضاء آن رابجا بیاورند و لذا اینکه در کجا اشتغال ذمه هست و در کجا نیست نیاز به بیان شارع دارد و از آنجا که در مورد مریض فرموده است «لم یجعله علیها» می فهمیم که اشتغال ذمه هم به صوم نداشته است و اما در مورد مسافر از این روایت در این جهت استفاده ای نمی شود. و لذا باید به سراغ روایات دیگر رفت که بعضی از آنها تفصیل داده اند(۲) بین مسافر و غیر مسافر و در مسافر حکم به وجوب قضاء بر ولی میت کرده اند که دلیل بر این می شود که اشتغال ذمه در مورد مسافر وجود داشته است و لذا نیاز به قضاء توسط ولیّ دارد.

۱- (۲) _ وسائل الشیعه، باب ۲۳ از ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۲.

۲- (۳) _ مقصود صحیحه محمد بن مسلم است که حدیث ۱۶ از باب ۲۳ از ابواب احکام شهر رمضان در وسائل الشیعه است. متن این روایت در درس قبلی گذشت.

جواب مرحوم آقای خویی و اشکالش:

مرحوم آقای خویی هم از این روایت جواب داده انـد، ولی اشکالی که در جواب ایشان هست این است که ایشان خواسته اند از آیه شریفه «فعده من ایام اخر» این استفاده را بکنند که مفاد آیه این است که مسافر هم مانند مریض ذمه اش به روزه مشغول می شود و اگر بخواهیم حکم به عـدم نیـاز به قضـاء بر او بکنیم نیـاز به دلیل دارد، کما اینکه در مورد مریض دلیل خاص وارد شده است و او را از تحت شمول آیه تخصیصاً خارج کرده است.

ولی به نظر مـا از این آیه چنین اسـتفاده ای نمی شود؛ ممکن است آیه در صـدد بیـان حکم تکلیفی باشـد که در صورت عـدم تمکن اصـلاً شامـل نشـود؛ آیه تقسیم می کنـد اشـخاص را و به مسـافر و مریض می فرمایـد در روزهـای دیگری آن را انجـام بدهید، که ظاهرش بیان حکم تکلیفی آنهاست، و اینکه شامل بیان حکم وضـعی و مسأله اشتغال ذمه باشد، روشن نیست و آیه از این جهت ساکت است، و لذا برای این مطلب نمی توان به آیه شریفه استناد نمود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم نیابت قضاء از میت در فرض عدم تمکن او از قضاء و حکم استمرار عذر تا رمضان بعدی ۹۰/۰۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نیابت قضاء از میت در فرض عدم تمکن او از قضاء و حکم استمرار عذر تا رمضان بعدی

در این جلسه حضرت استاد ـ مد ظله ـ در ادامه بررسی مسأله (۱۲) ابتداء حکم نیابت قضاء از میت در فرض عدم تمکن او از قضاء را مورد بررسی قرار داده، سپس حکم استمرار عذر تا رمضان بعدی را مطرح و بررسی آن را شروع می کنند.

ص: ۶۴۷

عبارت مرحوم سید در عروه:

مسأله (۱۲): اذا فاته شهر رمضان او بعضه بمرض او حیض او نفاس و مات فیه لم یجب القضاء عنه ولکن یستحب النیابه عنه فی أدائه والأولی ان یکون بقصد اهداء الثواب.(۱)

توضیح عبارت «و مات فیه»:

این عبـارت را دو جور می شود معنا کرد: ۱ـ این است که ضـمیر «فیه» به «شهر رمضان» رجوع کند. در این صورت این مسأله اختصاص به صورت فوت شـخص در ماه رمضانی که در آن افطار کرده است پیـدا کرده و فروض دیگر مسأله را از قبیل فوت شخص در شوّال یا ماه های دیگر و بالاخره اسـتمرار عذر و عدم تمکن شخص از صوم تا ماه رمضان دیگر را شامل نمی شود. در حالی که میزان عبارت از این است که برای شـخص تمکن از قضاء کردن تا زمان فوت پیـدا نشود. ۲ـ این است که ضمیر «فیه» به آن عـذر یعنی به مرض یا حیض یا نفاس برگردد که معنایش این بشود که شـخص در وقت آن عذر از دنیا برود. و در

این صورت عبارت شامل صور دیگر هم می شود. و بعیـد نیست که مقصود در عبارت همین باشد. کما اینکه در کتب سابقین هم ادامه عذر تا زمان فوت را ذکر کرده اند.

بحث سوم: حکم نیابت از میت در فرض عدم تمکن او از قضاء صوم

سابقا گفتیم که در این مسأله، سه مطلب مورد بحث است که بحث سوم آن که در اینجا به بررسی آن می پردازیم مسأله نیابت از میت در صورت عدم تمکن او از قضاء صوم است.

ص: ۶۴۸

۱- (۱) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

اقوال در مسأله:

مرحوم سید در اینجا حکم به استحباب نیابت نموده است، منتها أولی را این دانسته است که شخص برای خودش بگیرد و ثوابش را به میت اهداء نماید. مقصودش این است که آنچه که قدر مسلم است و بلااشکال است چنین عمل کردن است و الا نیابت هم صحیح است.

و اما در بین فقهاء، تا قبل از مرحوم اردبیلی، همه کسانی که مسأله را متعرض شده اند _ و کم هم نیستند _ حکم به استحباب نیابت کرده اند. مرحوم علامه هم در منتهی می گوید: اصحاب قائل به نیابت شده اند، بعد هم آن را درست خوانده و وجهی برای کلام اصحاب ذکر می کند. و اما مرحوم اردبیلی هم استحباب نیابت را نفی نکرده و کأنه دلیل برای استحباب را اجماع در مسأله می داند و در آن تأمل دارد. پس از او شاگردش مرحوم صاحب مدارك صریحا آن را نفی نموده و به دنبال او، در بین متأخرین دیگر هم نفی زیاد شده و گفته اند: نه تنها نیابت در اینجا استحباب ندارد، بلکه اصلاً نیابت کردن در این صورت درست نیست.

ادله قائلین به عدم جواز نیابت:

دلیل اول: عدم امکان ثبوتی: برخی در اینجا گفته اند که، انجام نیابت در این صورت اشکال ثبوتی دارد و امکان ندارد؛ برای اینکه نیابت از شخص متفرع بر این است که به ذمه خود منوب عنه به نحو وجوب و یا استحباب آن عمل تعلق گرفته باشد، تا اینکه شخص نائب از طرف او نیابت نموده و از طرف او آن عمل را بجا بیاورد. و چون در اینجا نه امر وجوبی هست و نه امر استحبابی دارد، پس چیزی بر ذمه اش نبوده است تا اینکه شخص نائب، از طرف او صوم را انجام بدهد.

ص: ۶۴۹

جواب:

برای انجام عملی به نحو نیابت از طرف شخص، نیازی نیست که امر واجب یا مستحب به او تعلق گرفته باشد، بلکه همین که ملاک _ ولو ملاک استحبابی نه وجوبی _ در جایی نسبت به عملی باشد، برای نیابت از او کفایت می کند و لذا در باب حج، کسی که تمکن ندارد، نائب می گیرد؛ یعنی منوب عنه نه امر وجوبی مباشری دارد و نه امر استحبابی دارد برای اینکه عاجز است، ولی نائب می گیرد. و از اینجا معلوم می شود که ملاک برای او هست.

اثبات وجود ملاک به نحو عموم:

از ادله استفاده می شود و شاید هم گفته شود که از مذاق شرع این استفاده می شود که در مورد تمام خیراتی که شخص از انجام آنها عاجز می شود از قبیل نماز، روزه، صدقه و امثال اینها، یک ملاک مطلوبی در کار هست که اگر شخص بر اتیان آنها قادر نبود، دیگران می توانند که نیابتاً از طرف او آن خیرات را انجام بدهند.

توضیح: آیا کسی که مریض است و وظیفه اش هم افطار است، یک توفیقی از او سلب نشده است؟ و اگر مریض نبود و روزه هایش را می گرفت، این نزدیک تر به خدا نبود؟ آیا اینکه کسی را که در محلی به جهت بدی هوای آن امکان روزه گرفتن را ندارد، اگر کسی کمک کند و او را به جای خوش آب و هوایی ببرد که روزه اش را بتواند بگیرد آیا مطلوبیت ندارد؟ یا مثلاً به کسی غذایی فراهم نماید که متمکن از روزه گرفتن بشود این کار خدمت به شخص و مطلوب شرع نیست؟ با اینکه به جهت عدم توان نه امر وجوبی و نه استحبابی به روزه گرفتن ندارد، ولی آیا تهیه مقدماتی که اینگونه اشخاص روزه بگیرند مطلوبیت شرعی ندارد.

و از جمله در مورد حیض و نفاس در ادله وارد شده است که مقصود از «نواقص الایمان» در مورد زنان این است که در ایام حیض، توفیق ارتباط نمازی با خداوند ندارند و این یک نقصی برای آنهاست و لذا در روایات هست که حضرت زهرا (سلام الله علیها) «لم ترحمره». پس معلوم می شود که یک ملاک مطلوبی در این گونه موارد وجود دارد.

دلیل دوم: صحیحه ابی بصیر:

با توجه به اینکه نیابت خلاف اصل است، جواز نیابت در اعمال نیاز به دلیل دارد. و اگر که از استدلالی که شد، بتوانیم این را اثبات کنیم که در تمام امور خیری که از متوفی فوت شده است، چه الزامی و یا غیر الزامی، مذاق شارع جواز نیابت از طرف آنهاست. ولی یک روایتی صریح یا کالصریح در ممنوعیت نیابت وارد شده است که باید به آن اخذ بشود و آن صحیحه ابی بصیر است که عبارتش چنین است:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: سألته عن امرأه مرضت فی شهر رمضان و ماتت فی شوال فأوصتنی أن أقضی عنها؟ قال: «هل برئت من مرضها» قلت: لا، ماتت فیه. قال: «لایقضی عنها؛ فان الله لم یجعله علیها» قلت: فانّی أشتهی أن أقضی عنها و قد أوصتنی بذلک. قال: «کیف تقضی عنها شیئا لم یجعله الله علیها؟! فإن إشتهیت أن تصوم لنفسک فصم».(۱)

توضیح: در این روایت سؤال می کند از حکم صوم زنی که در ماه رمضان مریض شده است و موفق به قضاء نشده است و وصیت کرده است که ابوبصیر از طرف او قضاء نماید. حضرت می پرسند که آیا مریضی اش خوب شد؟ جواب می دهد که خیر در همان مریضی از دنیا رفته است. حضرت می فرماید: در این صورت نباید از طرف او قضاء بشود؛ برای اینکه چیزی را که خداوند برای او قرار نداده است. بعد سؤال می کند که چون وصی شده ام، دوست دارم که استحبابا برای او بجا بیاورم؟ حضرت می فرماید: این هم جایز نیست؛ وقتی خداوند چیزی را بر شخص قرار نداده است، موضوع برای استحباب هم نیست، منتها اگر برای خودت بخواهی بجا بیاوری و هدیه به او کنی مانعی ندارد. البته کلمه هدیه کنی در روایت نیست، شاید اقتضای مقام باشد که «برای خودت می توانی بجا بیاوری» یعنی از این راه می توانی خدمتی به او کرده باشی که عباره اخرای از اهداء است.

۱- (۲) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۳ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۲.

کلام مرحوم آقای حکیم:(۱) همان طوری که مرحوم آقای حکیم گفته است، توجیه این روایت به این که امام علیه السلام در صدد بیان این مطلب است که وصیت در اینجا، تکلیفی را _ نه وجوباً و نه استحباباً _ به عهده وصی نمی آورد و وصیت او لغو است و این منافاتی با این ندارد که بدون نظر به وصیت کسی بخواهد از او در این صورت نیابت نماید. پس روایت دلالتی بر عدم جواز نیابت نمی کند.

این توجیه خلاف ظاهر است و نمی توان آن را پذیرفت.

دلیل قول به جواز نیابت: قاعده تسامح در ادله سنن

همان طوری که مرحوم میرزای قمی می گوید: مگر ما از باب تسامح در ادله سنن قائل به استحباب نیابت در اینجا بشویم و الا مدرک دیگری در کار نیست.

و مقصود از تمسک به تسامح در اینجا این است که اگر چه در اینجا روایتی بر خلاف این نیابت وارد شده است ولی بر اساس اینکه علماء تا زمان محقق اردبیلی همه شان فتوای به استحباب داده اند، احتمال می دهیم که حکم شرعی اینچنین باشد. پس بر اساس تسامح در ادله سنن و بنابر اینکه مفاد روایات «من بلغ» عبارت از استحباب باشد، حکم به استحباب نیابت در این مسأله می شود.

حکم استمرار عذر تا ماه رمضان بعدی:

عبارت مرحوم سید در عروه:

مسأله (۱۳): اذا فاته شهر رمضان او بعضه لعذر و استمر الی رمضان آخر: فان کان العذر هو المرض سقط قضائه علی الأصحّ و کفّر عن کلّ یوم بمدّ والاحوط مدّان، ولایجزی القضاء عن التکفیر، نعم الاحوط الجمع بینهما. و ان کان العذر غیر المرض کالسفر و نحوه فالاقوی وجوب القضاء و ان کان الاحوط الجمع بینه و بین المدّ، و کذا ان کان سبب الفوت هو المرض و کان العذر فی التاخیر غیره مستمرا من حین برئه الی رمضان آخر او العکس فانه یجب القضاء ایضا فی هاتین الصورتین علی الاقوی والاحوط الجمع خصوصا فی الثانیه.(۲)

۱- (۳) _ مستمسک العروه الوثقی ۸: ۴۹۵.

۲- (۴) _ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

توضیح: بحث در این است که کسی که عذر برایش پیش بیاید و عذر او تا ماه رمضان بعدی استمرار داشته باشد، تکلیف او چگونه است؟ مرحوم سید می گوید: عذری که پیدا می شود و استمرار عذر تا رمضان بعدی چهار صورت پیدا می کند که در صورت اول قضاء از شخص ساقط می شود و فقط کفاره به مقدار یک مدّ بر عهده او هست و در سه صورت دیگر فقط قضاء بر عهده شخص هست. و آن چهار صورت عبارتند از:

۱ــ عذر عبارت از مرض باشد و استمرار تا ماه رمضان هم به واسطه مرض باشد.

۲ــ عذر عبارت از غیر مرض باشد مانند سفر و استمرار هم به واسطه غیر مرض باشد.

۳ــ عذر عبارت از مرض باشد ولی استمرار آن به واسطه غیر مرض باشد.

۴ــ عذر عبارت از غیر مرض باشد ولی استمرار آن به واسطه مرض باشد.

بررسی حکم صورت اول (عذر بودن مرض و استمرارش تا ماه رمضان بعد)

مقصود از این صورت اعم از این است که مرضی که موجب استمرار عذر می شود، همان مریضی اوّلی باشد یا اینکه مریضی دیگری باشد؛ فرقی بین اصناف مرض در اینجا وجود ندارد.

اقوال در مسأله:

مشهور در بین علماء همین حکمی است که در متن عروه آمده است؛ که حکم به سقوط قضاء و وجوب کفاره است. در مقابل مشهور سه قول دیگر وجود دارد: عده ای از علماء و بزرگان گفته اند که تکلیف در اینجا عبارت از قضاء است و کفاره ای در کار نیست. ابن جنید حکم به جمع بین قضاء و کفاره کرده است. علامه هم در تحریر قائل به تخییر شده است و گفته است که الزامی در بین نیست؛ اگر قضاء کرد کفایت می کند و اگر نمی خواهد قضاء نماید، کفاره را بدهد، این هم کفایت می کند.

روایات داله بر قول مشهور: (وجوب خصوص کفاره)

مدرک قول مشهور عبارت از روایات کثیری است که در این باره دلالت می کند، البته اینکه مرحوم صاحب جواهر دعوای تواتر روایات را کرده است، همان طوری که مرحوم آقای خویی گفته است، این ادعاء مبالغه است؛ چرا که روایات به حد تواتر نمی رسد. برخی از آنها عبارتند از:

۱ـ صحیحه محمد بن مسلم:(۱) عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام قال: سألتهما عن رجل مرض فلم یصم حتی أدرکه رمضان آخر؟ فقالا: «ان کان برء ثم توانی قبل أن یدرکه الرمضان الآخر صام صام الذی أدرکه و تصدّق عن کلّ یوم بمدّ من طعام علی مسکین و علیه قضاؤه» یعنی این شخصی که مریض بوده است و روزه را تا رمضان دیگر نگرفته است اگر خوب شده باشد و در گرفتن قضاء سستی کرده باشد و رمضان بعدی برسد، باید روزه رمضان جدیدش را بگیرد و برای روزهایی که قضاء شده است، برای هر روز یک مدّ طعام بدهد و بر عهده اش هست که قضاء آن روزها را بعداً به جا بیاورد.

«و ان کان لم یزل مریضا حتی أدرکه رمضان آخر صام الذی أدرکه و تصدّق عن الأوّل لکل یوم مدّ علی مسکین و لیس علیه قضاؤه»(۲) یعنی اگر مریضی او ادامه پیدا کند تا رمضان دیگر برسد، اول باید رمضان را روزه بگیرد و در مورد رمضان اولی که از او قضاء شده است برای هر روزی یک مد به مسکین بدهد و دیگر قضاء آن بر عهده او نیست.

ص: ۶۵۴

۱- (۵) ـ ما از اسنادی که در آنها ابراهیم بن هاشم هست، تعبیر به صحیحه می کنیم.
۲- (۶) ـ وسائل الشیعه باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح ۱.

۲ــ روایت تفسیر عیاشی:

محمد بن مسعود العیاشی فی (تفسیره) عن ابی بصیر قال: سألته عن رجل مرض من رمضان الی رمضان قابل و لم یصحّ بینهما و لم یطق الصوم؟ قال: «یتصدق مکان کل یوم أفطر علی مسکین بمدّ من طعام، و ان لم یکن حنطه فمدّ من تمر و هو قول الله «فدیه طعام مساکین» فان استطاع ان یصوم الرمضان الذی استقبل والا فلیتربّص الی رمضان قابل فیقضیه، فان لم یصحّ حتی رمضان قابل فلیتصدق کما تصدّق مکان کل یوم أفطر مدا مدا، فان صح فیما بین الرمضانین فتوانی أن یقضیه حتی جاء الرمضان الآخر فان علیه الصوم و الصدقه جمیعا، یقضی الصوم و یتصدّق من أجل أنه ضیّع ذلک الصیام»(1) .

توضیح: در این روایت هم که ــ متأسفانه اسناد این تفسیر به دست ما نرسیده است ــ هم در صدر روایت حکم به کفایت دادن یک مد طعام به مسکین برای هر روز قضاء، در صورت استمرار مریضی تا رمضان بعدی، نموده است و به جهت اینکه طعام در اطلاقات شایع در لغت عرب به معنای بُرّ و گندم است لذا در اینجا تعبیر فرموده است که اگر گندم نبود، یک مد از خرما بدهد. و هم در ادامه این حکم را آورده است که اگر رمضان بعدی را توانست روزه بگیرد، بگیرد. و الا تا رمضان بعدی فرصت دارد که آن را قضاء نماید، و اما اگر مریضی اش خوب نشود تا رمضان بعدی باز هم باید به جای هر روز یک مدّ طعام را صدقه بدهد.

۱- (۷) ــ وسائل الشیعه باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۱.

شخصـی که اداء را نتوانـد بجا بیاورد، بایـد قضاء آن را انجام بدهـد و اما اگر کسـی قضاء هم مقـدورش نشد آن وقت «و علی الذین یطیقونه فدیه» فقط فدیه به عهده او خواهد بود. پس این روایت مطابق ظاهر آیه شریفه هم می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی ۹۰/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی

در این جلسه حضرت استاد ــ مدظله ــ به ذکر روایت معارض و بررسی نحوه جمع بین روایات در مسأله استمرار مرض تا رمضان آینده می پردازند.

روایت معارض در مسأله (روایت ابی الصباح الکنانی):

متن روایت ابی الصباح الکنانی: محمد بن فضیل عن ابی الصباح الکنانی قال: سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجل علیه من شهر رمضان طائفه ثم أدرکه شهر رمضان قابل؟ قال: در تهذیب می گوید «ان کان صح فیما بین ذلک ثم لم یقضه حتی أدرکه رمضان قابل فانّ» و این عبارت فقط در تهذیب آمده است و در استبصار و همین طور در کافی وجود ندارد با اینکه مصدر تهذیب هم عبارت از کافی است «علیه ان یصوم و ان یطعم کل یوم مسکینا» تا به اینجا حکم صورتی را که بعد از ماه رمضان صحیح شده باشد و قضاء را انجام نداده باشد، بیان می فرماید؛ به اینکه هم باید قضاء کند و هم باید کفاره بدهد. کما اینکه فتوا هم همین طور است. بعد می فرماید «فان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شهر رمضان قابل، فلیس علیه الا الصیام ان صحّ و ان تتابع المرض علیه فلم یصح فعلیه ان یطعم لکل یوم مسکینا»(۱) یعنی و اما اگر مریضی او طول بکشد تا اینکه ماه رمضان آینده برسد، در این صورت فقط صوم بر عهده او است، البته اگر سالم بشود و اما اگر مریضی او متتابع بشود و خوب نشود؛ یعنی وقتی می بینند که دیگر صحت ندارد و در سال های بعد هم همین طور است، در این صورت دیگر تبدیل به کفاره می شود.

۱- (۱) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۳.

پس مفاد این روایت مطابق با آیه شریفه می شود (فمن شهد منکم الشهر فلیصمه و من کان منکم مریضا او علی سفر فعدّه من ایام اخر و علی الذین یطیقونه فدیه طعام مسکین) که وظیفه غیر معذورین را صوم أدائی و وظیفه مریض و مسافر را به طور مطلق صوم در روزهایی دیگر و بالاخره وظیفه کسانی را که توان روزه گرفتن را ندارند مانند مریضی که خوب شدنی نیست، دادن فدیه و طعام مسکین قرار داده است.

توضیح تعارض روایت با روایات دیگر:

اگر زیـادتی ای که در تهـذیب وارد شـده است نبود، روایت کنانی قابل توجیه بود و تعارضـی با روایات دیگر پیـدا نمی کرد؛ برای اینکه ممکن بود که عبـارت «فـان کـان مریضـا فیمـا بین ذلـک حتی ادرک‌ه شـهر رمضان قابل فلیس علیه الا الصـیام» را بر صورتی که بعد از رمضان صـحیح شده باشد و در آن صـحت، روزه را نگرفته باشد، و در بین آن صـحت تا رمضان بعدی هم مریض شـده باشـد، حمل نمود و مقصود از «و ان تتابع المرض علیه...» را بر صورتی که اصـلاً در بین دو رمضان صـحیح نشده باشد حمل کرد، که در این صورت مطابق با فتوای مشهور می شود.

ولی بـا توجه به اینکه بنـابر زیادتی ای که در تهـذیب وارد شـده است، در صورت قبلی فرض صـحت بعـد از ماه رمضان شـده است، پس ناچـار در عبـارت «فـان کـان مریضـا فیمـا بین ذلـک...» فرض مقابل آن یعنی فرض صـحیح نشـدن شـخص پس از رمضانی که در آن مریض بوده است، مورد نظر خواهـد بود و چون در این فرض، در روایت حکم به قضاء شـده است، پس با سایر روایات معارض می شود.

ص: ۶۵۷

(پاسخ به سؤال) در دوران امر بین زیاده و نقیصه، حکم به لزوم اخذ به زیاده می شود و لذا این زیادتی که در تهذیب وارد شده است، حجت بوده و حکم به معارضه می شود.

سند روایت:

و اما اینکه مرحوم آقای خویی حکم به عدم اعتبار روایت از حیث سند نموده است؛ برای اینکه محمد بن فضیل را مردّد بین ثقه و غیر ثقه دانسته است. ما این را سابقاً بحث نموده و آن را معتبر دانستیم و لذا اشکال سندی نمی کنیم.

راه های جمع بین روایات:

راه اول: این طور نقل کرده اند که در یک طرف حکم به قضاء شده است و در یک طرف هم حکم به لزوم کفاره شده است، راه جمع بین آنها به این می شود که قائل به لزوم صوم و کفاره با هم بشویم.

اشکال: اگر راه این جمع، این تقریب باشد، این تقریب خیلی ضعیف است؛ برای اینکه مسأله جمع و اخذ به مضمون هر دو روایت در جایی مطرح است که هر دو روایت مثبتین باشند؛ یکی یک چیز را اثبات بکند و یکی هم چیز دیگری را اثبات بکند که در این صورت سکوت هر کدام از آنها اقتضاء می کند که چیز دیگری لازم نباشد و چون هر کدام از آنها در دلالت بر لزوم چیزی که ذکر کرده است، صراحت دارد، به وسیله صراحت هر کدام از آنها در ثبوت، از نفی ای که از سکوت در طرف مقابل استفاده می شود رفع ید می شود و لذا حکم به لزوم آن دو می شود. و اما در جایی که روایت ها همان طوری که یکی را اثبات می کنند، طرف دیگر را هم نفی می کنند، مانند مورد بحث ما که وقتی حکم به صوم می کند، کفاره را نفی می کند و وقتی که حکم به کفاره می کند، صوم را نفی می کند، در مثل این موارد دو روایت به این نحو قابل جمع نبوده و تعارض می کنند.

ص: ۶۵۸

راه دوم: در دروس از ابن جنید این را نقل کرده است که «احتاط بالجمع بین کلیهما و هو مروی».

اشکال: اولاً: این نقلی که مرحوم شهید، قول به جمع بین صوم و کفاره را از ابن جنید نقل نموده است، با نقلی که مرحوم علامه در مختلف از ابن جنید نموده است؛ به اینکه قائل به خصوص کفاره است، نمی سازد و عده دیگری از فقهاء هم این قول را از ابن جنید نقل کرده اند، البته ممکن است بگوییم که آنها به تبع علامه این را نقل کرده اند نه اینکه مستقیما کتاب ابن جنید را دیده باشند، ولی به هر حال این تنافی در نقل قول ابن جنید هست و به نظر می رسد که راه جمع بین این دو گونه حکایت، این باشد که مرحوم ابن جنید قائل به سقوط قضاء و ثبوت کفاره است، منتها این را هم از باب احتیاط استحبابی گفته است که «احتاط بالجمع بینهما»؛ یعنی اگر کسی بخواهد که مطمئنا وظیفه اش را انجام داده باشد، احتیاط این است که جمع بین صوم و کفاره نماید.

ثانیا: روایت سماعه را اگر از حیث سند و غیره اشکالی در آن ندانیم، حمل آن بر استحباب یک جمع خیلی متعارف است و اگر هم قابل حمل نبوده و متعارض با آن روایات بشود و نوبت به مرجحات برسد، به جهت کثرت روایات مثبت خصوص کفاره و اطمینان به صدور بعضی از آنها، حکم به تقدیم آنها می شود.

راه سوم: مرحوم علامه در تحریر یک راه را عبارت از تخییر خوانده است. البته مرحوم علامه در تحریر، قائل به قضاء شده است، بر خلاف سایر کتبش که در آنها قائل به کفاره است، منتها ایشان در تحریر کلمات قوم را که تفسیر می کند چنین می گوید که: اینهایی که قائل به کفاره شده اند؛ شیخین مفید و طوسی که در غیر خلاف، در شش کتابش قائل به فدیه شده اند، اینها قضاء را هم کافی و مجزی می دانند. حالا بررسی اینکه این راه درست است یا نه بماند.

راه چهارم: ممکن است ما این طور در بین روایت کنانی و مثلاً روایت صحیحه محمد بن مسلم جمع بکنیم که:

اینکه در روایت کنانی می فرماید «و ان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شهر رمضان قابل فلیس علیه الا الصیام ان صح» یعنی در موردی که مریضی اش از این رمضان تا رمضان بعدی ادامه پیدا کند، جز صیام به گردنش نیست، عبارت «علیه» اگرچه ظهور در وجوب دارد ولی نصوصیتی در آن ندارد و ممکن است در اینجا حمل بر بیان وجود اقتضاء صوم بشود؛ یعنی طبع اولی اقتضاء می کند که اگر یک چیزی را امکان انجام در وقتش نباشد قضاء را بگیریم «علیه القضاء»، اما شارع مقدس گاهی برای اینکه انجام خود قضاء ههم مشکل است؛ به جهت طول مدتی که مریض بوده است، شارع با وجود اینکه ملاک الزامی هم در قضاء هست، ارفاق می کند و رخصت در ترک داده و می گوید: اگر فدیه بدهید اشکالی ندارد. پس «لیس علیه الا القضاء» معنایش این می شود که به حسب اقتضاء، قضاء هست و غیر از قضاء چیزی نیست.

و اما در روایت محمد بن مسلم که تعبیرش این است «تصدّق عن الاول و لیس علیه قضاؤه» می خواهد بفرماید که ولو اینکه قانون بدلیت اقتضاء می کند که قضاء باشد، ولی شارع ارفاق کرده است و می فرماید الزامی در کار نیست، فدیه را هم اگر بدهید کفایت می کند، پس مفاد روایت رخصت در جواز هر دو می شود.

توضیح: ما این را قبلاً هم گفته ایم که اگر امر به یک عملی که موافق طبع و راحت است تعلق بگیرد، ظهورش در وجوب زیر سؤال می رود مانند «و اذا حللتم فاصطادوا»؛ که به جهت اینکه صید کردن مطابق طبع اولی انسان است و دستوری جلوی آن را گرفته بود و صید ممنوع بود، حالا که می فرماید صید کنید؛ یعنی منع از بین رفته است. در اینجا هم که می فرماید «تصدق و لیس علیه قضاؤه» می خواهد بفرماید که بر خلاف اقتضاء قانون بدلیّت، الزامی در مورد قضاء نیست و می توانید به جای آن صدقه بدهید.

ص: ۶۶۰

این وجه برای جمع به نظر، یک وجهی نیست، که اگر در جمع بین ادله مورد بحث گفته شود، بعید و غیر قابل قبول باشد. کما اینکه مرحوم علامه حلی هم نظرش این است که این آقایانی که فدیه را لازم دانسته اند، بیش از رخصت در نظرشان نبوده است، چون ساده ترین راهش صدقه است، آن را ذکر کرده اند و الا صوم را هم کافی می دانند.

مقتضای قواعد بنابر استقرار تعارض:

اگر با یکی از راه های جمع، نتوانستیم که بین روایات جمع نماییم، و تعارض را پذیرفتیم، نوبت به مراجعه به مرجحات می رسد؛ که باید دید که کدام یک از دو قول دارای رجحانی هستند که موجب ترجیح آن بشود. اگر چه قول به قضاء موافق با کتاب است، ولی از آن طرف این قول موافق با عامه هست و لذا به جهت مخالفت روایت محمد بن مسلم و روایات هم مضمون آن با عامه، روایات مذکور دارای رجحان شده و مقدم بر روایت کنانی می شوند.

بررسی شهرت در مسأله:

و اما ترجیح با شهرت در اینجا جایی ندارد؛ برای اینکه اگر چه طبق تعبیری که محقق اردبیلی می کند و می گوید «قالوا...» که کأنه یک شهرت خیلی قوی ای که شبیه اجماع است در مسأله وجود دارد و عده دیگری هم تعبیر به «المشهور» برای قول به خصوص کفاره نه قضاء، کرده اند. ولی ما که مراجعه کردیم چنین شهرتی که در طرف مقابلش قول شاذّی باشد، تحقق ندارد و هر دو طرف دارای قائلین زیادی هستند و «قولان مشهوران» هستند، بله می شود گفت که «أشهر» قول به کفاره است.

ص: ۶۶۱

قـائلین به خصوص قضاء: ۱ـ ابن ابی عقیـل (بنـابر نقل مرحوم علامه؛ کتابش در دست نیست) ۲ـ شـیخ طوسی در خلاف ۳ـ سیـد مرتضـی؛ که ظـاهرش قول به قضـاء است؛ چون می گویـد: کسـی که مریض یا مسافر بود و ماه رمضان را نتوانست روزه بگیرد، وظیفه او قضاء است؛ چرا که تفصـیلی بین ادامه تا سال بعـد و غیر آن نداده است و مانند آیه شـریفه به طور مطلق حکم به قضاء نموده است. ۴ـ ابوالصلاح حلبی صریحا حکم به قضاء کرده است. ۵ـ سلار هم در مراسم به طوری که از کلام سید مرتضـی اسـتظهار کردیم، حکم به قضاء کرده است. ۶ـ ابـن زهره در غنیه ۷ـ ابن ادریس در سـرائر ۸ـ علاء الدین حلبی در اشاره السبق ۹ـ قمی سبزواری در جامع الخلاف ۱۰ـ علامه حلی در منتهی و تحریر.

علاوه بر اینکه شیخ طوسی و ابن زهره دعوای اجماع هم بر ثبوت قضاء کرده اند و ابن ادریس می گوید: قائلین به کفاره قلیلی از اصحاب هستند؛ یعنی نسبت به قلّت داده است.

قائلین به کفاره: ۱ـ شـیخ مفیـد اگر چه در بحث صوم مسأله را عنوان نکرده است ولی در باب کفارات حکم به ثبوت کفاره کرده است. ۲ـ شـیخ طوسـی در شـش کتابش (تهـذیب، اسـتبصار، نهایه، مبسوط، جمل العقود و اقتصاد) قائل به ثبوت کفاره است. ۳ـ ابن براج در مهذب ۴ـ ابن حمزه در وسیله ۵ـ قطب الدین کیذری در اصباح الشیعه. ۶ـ محقق حلی در سه کتابش (شرایع، نافع و معتبر). متأخرین هم همین طور و شهرت این فتوا در بین آنها بسیار قوی است. از جمله مرحوم علامه در عده ای از کتبش فتوای به کفاره داده است.

ص: ۶۶۲

خلاصه: روی هم رفته اکثریت با قائلین به کفاره است و اما در طبقه متقدم بر شرایع، در هیچ یک از دو طرف شهرتی وجود ندارد. و اما شهرت مجموع من حیث المجموع عبارت از قول به کفاره است. پس شهرت در اینجا نمی تواند مرجح یک طرف باشد.

مقتضای تحقیق در مسأله: اگر ما نتوانیم جمع صحیحی در بین این روایات بکنیم و مرجحی هم در بین نباشد، به نظر می رسد که باید قول به کفاره را مقدّم بداریم؛ چون کثرت روایات مثبت کفاره طوری است که برای انسان اطمینان حاصل می شود که قول به کفاره از معصوم صادر شده است. برخلاف روایت ابی الصباح الکنانی که یک روایت است؛ که بخشی از عبارتش هم در کافی و استبصار نیامده است و فقط در تهذیب هست، خصوصا که استبصار بعد از تهذیب تألیف شده است. و این جهت موجب تضعیف حجیت ذاتی روایت کنانی می شود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اصلاحیه درس ۴۶۴:

۱_ در صفحه (۳) سطر (۱۷) صحیحش دلیل قول به استحباب نیابت (قاعده تسامح در ادله سنن): است.

۲_ در صفحه (۵) دو سطر آخری حذف شود.

حکم استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی ۹۰/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ به تکمیل مباحث مطروحه در دو جلسه قبلی در موضوع استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی می پردازند.

بررسی تعداد اقوال در مسأله:

گفته اند که چهار قول در مسأله وجود دارد: ۱_ وجوب خصوص صدقه ۲_ وجوب خصوص قضاء ۳_ وجوب هر دو ۴_ تخییر بین آن دو.

ص: ۶۶۳

ولی بنابر مراجعه ای که کردیم، دو قول بیشتر در مسأله وجود ندارد: ۱_ وجوب صدقه ۲_ وجوب قضاء؛ که هر دو قول مشهور هستند، منتها قول اول در بین متأخرین پس از علامه «بلاخلاف» شده است و اما قبل از علامه مورد اختلاف بوده است که ذکر قائلین به آنها در جلسه قبل گذشت.

و اما اینکه به ابن جنید نسبت داده شده است که قائل به جمع بین قضاء و کفاره است، این نسبت تمام نیست؛ برای اینکه فتوای ابن جنیـد طبق نقل مرحوم علامه در «مختلف»، خصوص صدقه است. بله شـهید اول در «دروس» قول به جمع را و این را که «و احتاط ابن الجنیـد» گفته است، ولی این دو نسـبت منافاتی با هم ندارند و جمع بین آنها به این است که فتوای ابن جنید عبارت از صدقه است و احتیاط مستحب جمع بین صدقه و قضاء است.

و امـا اینکـه به مرحـوم علاـمه در «تحریر» نسـبت قـول به تخییر داده شـده است، این نسـبت هم تمـام نیست؛ برای اینکه ایشـان تصریح به این نموده است که وظیفه شخص عبارت از قضاء است. بله این مطلب را هم در آنجا گفته است که اینکه شیخ مفید و شـیخ طوسـی قائل به صدقه شده اند، از باب رخصت است نه عزیمت و لذا اگر کسـی بخواهد آن را قضاء نماید، مطابق این اصل اولی است؛ که یک چیزی که قضاء بشود، بدل آن باید از همان جنس باشد و لذا بدل صوم باید صوم باشد نه صدقه.

البته آقایان دیگر این توجیه علامه را نپذیرفته اند و گفته اند: وقتی ایشان خصوص صدقه را گفته اند و به روایاتی که خصوص صـدقه را الزام کرده است اسـتناد کرده انـد، چه وجهی دارد که مـا این فتوای ایشـان را از بـاب رخصت و از قبیـل «و اذا حللتم فاصطادو» قرار بدهیم، و عبارت «و علیه الصدقه» در کلمات ایشان را به «و یجوز له الصدقه» معنا بکنیم؟!

نسبت اشتباه قول به قضاء به ابن بابویه(ره):

در تقریرات مرحوم آقای خویی قول به وجوب قضـاء را به ابن بابویه نسـبت داده است. ولی این نسـبت درست نیست؛ چرا که ابن بابویه تصـریح به وجوب فدیه کرده است. بله ایشان می گوید: اگر چند سال پشت سـر هم طول بکشد، نسـبت به سال اول فدیه واجب است و اما نسـبت به سال دوم قضاء تعلق می گیرد. پس ایشان نسـبت به سال اول که مریضـی از ماه رمضان اول تا ماه رمضان بعدی استمرار داشته است و مورد بحث ما هم همین است، حکم به وجوب صدقه نموده است.

ظـاهراً این یک تسامحی است که در کلام محقق واقع شـده است، علامه هم از او تبعیت کرده است. بعضـی های دیگر هم که خودشان به طور مستقیم مراجعه نکرده اند، از آنها تبعیت نموده اند.

مدرک دو قول احتمالی سوم و چهارم:

ممکن است مدرک این دو قول تخییر و جمع، را مقتضای عمل به دو روایت زیر بدانیم:

۱ــ روایت سـماعه قـال: سـألته عن رجـل أدرکه رمضـان و علیه رمضان قبل ذلک لم یصـمه؟ فقال: «یتصـدّق بـدل کل یوم من الرمضان الـذی کان علیه بمـدّ من طعام، و لیصم هـذا الـذی أدرک، فاذا أفطر فلیصم رمضان الذی کان علیه، فانّی کنت مریضـا فمرّ علیّ ثلاث رمضانات لم أصـحّ فیهن ثم أدرکت رمضانا آخر فتصدقت بدل کل یوم مما مضـی بمدّ من طعام، ثم عافانی الله تعالی و صمتهنّ».(۱)

۲ــ روایت عبـدالله بن سـنان عن ابی عبـدالله علیه السـلام قال: «من أفطر شـیئا من رمضان فی عـذر ثم أدرک رمضان آخر و هو مریض فلیتصدق بمدّ لکل یوم، فاما أنا فانی صمت و تصدقت».(۲)

۱- (۱) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۵.
۲- (۲) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۴.

با توجه به اینکه در روایت عبدالله بن سنان دستور به خصوص صدقه داده است، ولی در روایت سماعه دستور به قضاء داده است. و در اشباه و نظائر این که دو روایت بدین گونه وارد شده باشند دو جور جمع معمول است: الف ـ حکم به جمع بین هر دو؛ یعنی یک تکه اش را این بیان کرده است و تکه دیگرش را روایت دوم بیان نموده است. ب ـ حکم به مجزی بودن هر یک از آنها؛ یعنی یکی را این بیان کرده است و دیگری را آن ذکر نموده است. نتیجه راه جمع اول عبارت از قول به جمع بین صدقه و قضاء و نتیجه راه جمع دوم، قول به تخییر می شود. منتها گفتیم که این دو قول وجود خارجی ندارد.

وجه احتیاط ابن جنید(ره): ابن جنید هم اگر احتیاط (واجب) کرده باشد، ممکن است از باب رعایت دو قول مشهور و فتوای به قضاء (که مطابق آیه شریفه است) و فتوای به صدقه (که مطابق روایات است) بوده باشد.

وجه احتیاط سید(ره) در عروه: و اما اینکه در بعضی تعبیرات هست که مرحوم سید به جهت رعایت فتوای ابن جنید به جمع بین صدقه و قضاء، به احتیاط استحبابی حکم به احتیاط نموده است. علاوه بر اینکه گفتیم که قول ابن جنید حکم به قضاء است، فرضا هم که قول او حکم به جمع بین صدقه و قضاء باشد، لزومی ندارد که احتیاط سید از باب رعایت ابن جنید باشد؛ چون همین که دو فتوای مشهور به فدیه و به قضاء در مسأله وجود دارد، احتیاط (ولو به نحو استحبابی) این است که انسان جمع بین متباینین بکند؛ وقتی که مقتضای آیه عبارت از قضاء است و مقتضای روایات، فدیه است، برای انسان جای شبهه است و قطع به خلاف یک طرف پیدا نمی شود ولذا جمع بین هر دو موافق احتیاط است.

بررسی وجه قول به لزوم قضاء:

کلام مرحوم آقای خویی: مرحوم آقای خویی چنین ادعاء می کند که قائلین به قضاء هیچ مستندی به غیر از روایت ابی الصباح کنانی ندارند، بعد هم به مناقشه سندی و دلالتی آن می پردازد.

اشکال: این حرف که مستند دیگری برای این قول ندارند درست نیست؛ چون: اولاً: من برخورد نکرده ام که کسی به روایت ابی الصباح کنانی برای این قول استناد کرده باشد، بلکه به آیه شریفه (فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدّه من ایام اخر) تمسک نموده اند؛ که آیه می فرماید اگر در حال مریضی یا سفر روزه تان را افطار کردید در روزهای دیگری باید قضاء آنها را بجا بیاورید. البته به این استناد ایشان اشکال کرده اند که با وجود روایات، جای تمسک به آیه ای که صلاحیت تخصیص دارد، نیست.

ثانیاً: می توان در اینجا به روایت سماعه(1) برای قول به وجوب قضاء تمسک نمود؛ که وقتی سماعه حکم مسأله را سؤال می کند حضرت می فرماید: «فاذا أفطر فلیصم رمضان الذی کان علیه» یعنی باید قضاء رمضانی را که افطار کرده است بجا بیاورد، منتها حضرت علاوه بر قضاء حکم به استحباب جمع بین قضاء و صدقه را هم در این روایت ذکر کرده است.

فقه الحدیث عبارت «فانی...» در روایت سماعه: نکته ای که در ذیل این روایت سماعه راجع به فقه الحدیث آن وجود دارد این است که این استدلال به اینکه چون من تصدّق دادم و روزه گرفتم تو هم روزه بگیر. این استدلال درست نیست؛ چون عمل حضرت که دلیل بر وجوب قضاء نمی شود؛ برای اینکه اگر بخواهد که دلیل بر وجوب باشد، باید دلیل بر وجوب مجموع صدقه و قضاء باشد، در حالی که حضرت فقط قضاء را بر او واجب کرده است.

ص: ۶۶۷

۱- (۳) ـ متن آن در همین جلسه گذشت.

من حـدس زدم که بایـد عبارت «و انّی...» باشد و اشـتباها «فانّی...» شده است؛ چون واو را در خیلی از مواقع متصل به الف می کنند و نقطه ها هم به مرور زمان محو می شوند و گاهی هم در نوشتن نقطه ها تسامح بوده است مثلاً مرحوم شیخ بهایی نوشته هـایش را بی نقطـه می نوشـته اسـت. بعـد به «اسـتبصار» که مراجعه کردم؛ در نسـخه ای از آن که مقـابله بـا نسـخه عـده ای از محـدثین خیلی مهم که حاشـیه زده بودنـد و احیانا از روی نسـخه خود شـیخ حاشـیه زده بودند، مقابله کرده بودم، دیدم که در آنجا «و انّی...» دارد، که در این صورت مفادش استدلال به فعل امام نیست تا اشکال مذکور را داشته باشد.

تقریر استدلال به روایت ابی الصباح الکنانی:

قال: سألت ابا عبـدالله علیه السـلام عن رجل علیه من شـهر رمضان طائفه ثم أدرکه شـهر رمضان قابل؟ قال: «علیه ان یصوم و ان یطعم کـلّ یوم مسـکینا؛ فان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شـهر رمضان قابل فلیس علیه الا الصـیام ان صـحّ، و ان تتابع المرض علیه فلم یصحّ فعلیه ان یطعم لکلّ یوم مسکینا.(۱)

این روایت را این طور تفسـیر و معنا کرده اند که: این روایت فائت الصوم را سه قسم کرده است: قسم اول: این است که بعد از انقضـاء مـاه رمضـان، شـخص روزه قضاء را عمـدا نگرفته است، که این وظیفه اش جمع بین قضاء و کفاره است. قسم دوم: این است که «فـان کـان مریضـا فیما بین ذلک حتی ادرکه شـهر رمضان» یعنی در بین دو تا ماه رمضان به طور پیوسـته مریض بوده است. در این صورت وظیفه اش عبـارت از بجا آوردن قضاء است «ان صـحّ» یعنی اگر سالم شـد بایـد قضاء را بجا آورد. قسـم سوم: این است که به صورت متتابع و پشت سر هم، در طی سنوات، مریضی اش ادامه پیدا می کند و نمی تواند که روزه ها را قضاء نماید. در این صورت که مأیوس از قضاء نمودن شده است وظیفه اش فقط صدقه است.

ص: ۶۶۸

۱- (۴) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۳.

پس این روایت در قسم دوم بر خلاف سایر روایات وظیفه مریضی را که مرض او تا ماه رمضان بعدی طول کشیده است، عبارت از قضاء دانسته است.

اشکال دلالی مرحوم آقای خویی:

مرحوم آقای خویی می گوید: این روایت چنین دلالتی ندارد، بلکه این هم مطابق سایر روایات در مورد بحث حکم به وجوب صدقه نموده است؛ برای اینکه مقصود از «فان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شهر رمضان قابل» این است که شخص در بین دو ماه رمضان، چند روزی را مریض شده است. و اما مریضی مستمر تا ماه رمضان بعدی را در عبارت «و ان تتابع المرض علیه...» ذکر کرده است، پس مضمون این روایت مطابق با سایر روایات می شود. کما اینکه مرحوم صاحب مدارک هم به این روایت برای قول مشهور تمسک کرده است.

جواب از اشکال مذکور:

اولاً: همان طوری که در جلسه قبلی گفته شد، این روایت یک زیادتی ای دارد که باید به آن اخذ شود و این زیادتی را مرحوم شیخ در تهذیب از کتاب حسین بن سعید نقل کرده است و به موجب این زیادتی ظهور روایت در اینکه در قسم ثانی مقصود، مرض مستمر تا رمضان بعدی است، خیلی قوی است و قابل توجیه نیست و آن زیادتی این است: «ان کان صح فیما بین ذلک ثم لم یقضه حتی ادرکه رمضان قابل فان» که با توجه به این زیادتی قسم اول عبارت از این می شود که شخص در بین دو ماه رمضان ایامی را مریض بوده است و لذا قسم دوم به ظهور قویّ عبارت از این می شود که در بین دو ماه رمضان به طور مستمر مریض بوده است.

ثانیاً: حتی بدون زیادتی مذکور باز هم به نظر ما عبارت «فان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شهر رمضان قابل» ظهور در استمرار مریضی در بین دو ماه رمضان دارد؛ چون شما اگر بگویید: من از فلان تاریخ تا فلان تاریخ مریض بودم و من بین فلان ماه تا فلان ماه مریض بودم. آیا معنایش این است که یک مقداری در بین آنها مریض بوده اید؟! و اگر بگویید که من بین این جمعه و جمعه دیگر مریض بودم. آیا معنایش این است که طبیعت مریضی ولو یک ساعت در بین آنها بوده است؟! یا اینکه این گونه تعابیر مفادشان عبارت از استیعاب است؟! و با شستن یک تکه از بین آنها درست می شود؟!

مرحوم آقای بروجردی می گفتند ــ و من هم مکرر این را گفته ام ــ که اینکه در مثل «سجدت علی الارض» گفته اند که کل در جزء استعمال شده است؛ چون پیشانی فقط با قطعه ای از زمین تماس پیدا می کند. در این حرف خلط واقع شده است؛ چرا که ارض در آن قطعه مماسه با پیشانی استعمال نشده است، بلکه در همان کره استعمال شده است، منتها در مواردی که اموری به یک مضاف الیه، اضافه می شود، در تحقق مضاف ها و اضافه ها، موضوعات متفاوت هستند. مثلاً اگر بگویند: بین این در و دیوار را جارو کنید. مفادش استیعاب است و باید کل فاصله در و دیوار را شست. ولی اگر بگویند: شما در این مسجد باشید. یا بگویند: شما بین این در و دیوار باشید. در این دو مثال مفاد آنها استیعاب نیست؛ چون کون در این مسجد به این نیست که تمام مسجد با شما تماس داشته باشد. و همین طور بودن در بین در و دیوار، به خلاف شستن مسجد که با شستن کلّ آن صدق می کند. در اینجا هم که می فرماید «ان کان مریضا فیما بین ذلک» وقتی که علی وجه الاطلاق چنین تعبیری می فرماید، مفادش استیعاب است و این است که در بین دو ماه رمضان به طور مستمر مریض بوده است. بله «صحّ» بر صحیح شدن در یک قطعه هم صدق می کند.

پس اشکال مرحوم آقای خویی به دلالت روایت اصلا وارد نیست. خصوصاً با توجه به زیادتی ای که در تهذیب نقل شده است. البته ظاهراً مرحوم آقای خویی و همین طور مرحوم آقای حکیم فقط به وسائل مراجعه داشته اند و مراجعه به تهذیب نداشته اند. و شاید اگر مرحوم آقای خویی زیادتی ای را که در نقل تهذیب وارد شده است، ملاحظه می کردند، چنین استظهاری را ذکر نمی کردند.

توضیح در مورد نقل روایت ابی الصباح الکنانی:

اصل روایت را «کافی» نقد کرده است و در «استبصار» هم مرحوم شیخ از کافی نقل کرده است. ولی روایت توسط حسین بن سعید هم روایت شده است؛ که در نقل حسین بن سعید زیادتی مذکور وارد شده است و در «کافی» این زیادتی وجود ندارد. و مرحوم شیخ یک مسامحه ای کرده است و روایت را از «کافی» و حسین بن سعید با تمام آن زیاده نقل کرده است، در حالی که قاعده اش این بود که آن قسمت مشترک را از هر دو نقل کند، بعد آن زیاده حسین بن سعید را نقل نماید. صاحب وسائل هم مسامحه نموده و روایت را از «کافی» گرفته است و فقط قسمت مشترک را نقل نموده است و به کافی نسبت داده و به دنبالش می گوید: حسین بن سعید هم این نقل را دارد. ولی آن زیادتی را که در «تهذیب» از حسین بن سعید دارد، نقل نکرده است. بله «وافی» این مسامحه را نکرده است؛ مقدار اختصاصی را با رمز «یب» و مقدار مشترکش را با رمز «ش» که اشتراک است نقل کرده است. منتها وافی یک معنایی را کرده است، که مرحوم آقای حکیم اظهار تعجب می کند از مرحوم فیض کاشانی در این استظهار، ولی به نظر ما حرف مرحوم کاشانی تکلفی ندارد و در جمع بین ادله جمع قابلی است.

ص: ۶۷۱

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی ۹۰/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی

در این جلسه حضرت استاد _ مدظله _ ابتداء به اصلاح و تکمیل توضیح روایت سماعه پرداخته، سپس بیان مرحوم فیض کاشانی در معنای روایت کنانی را ذکر نموده و در آخر به بررسی ادامه متن عروه می پردازند.

اصلاح و تکمیل بیان درباره روایت سماعه:

۱_ اصلاح: در جلسه قبل با غفلتی که از صدر روایت سماعه شده بود، گفتیم که روایت سماعه دلالت بر قضاء و روایت عبدالله بن سنان دلالت بر صدقه می کند و دو راه برای جمع بین روایات اینگونه بیان کردیم که یکی تخییر و دیگری جمع بین آنها بود.

ولی در صدر روایت سماعه مسأله صدقه هم آمده است(۱) و لذا برخی از آقایان برای قول ابن جنید به جمع بین قضاء و صدقه، احتمال داده اند که مستند قول ابن جنید روایت سماعه بوده باشد. اگر چه همان طوری که گفتیم، ابن جنید قائل به جمع نیست، بله از باب احتیاط استحبابی حکم به جمع نموده است.

۲_ تکمیل: علاوه بر اینکه، روایت سماعه نمی تواند شاهد برای قول به وجوب جمع بین قضاء و کفاره باشد، بله شاهد برای استحباب جمع بین آنها هست؛ جهتش این است که ما این را به طور مکرر گفته ایم که اگر در کلامی ترغیب به یک عملی وارد بشود؛ و بگویند که این کار کار خوبی است، این علامت استحباب و عدم وجوب آن کار است؛ برای اینکه هم واجب و هم مستحب هر دو کار خوبی هستند، ولی این خلاف حکمت است که در مقام ترغیب به یک عمل واجب، به جای آوردن مطلبی که وجوب و لزوم را برساند، اکتفاء به تعبیری بشود که جامع بین وجوب و استحباب باشد. و لذا اگر در جایی با تعبیری که جامع بین استحباب و وجوب است، بیان بشود، این قرینه بر استحباب و اراده قسم غیر وجوبی می شود. مثلاً در جایی که عملی موجب جهنم است، نباید در مقام نهی از آن این طور بگوییم که این عمل بهشت ندارد؛ چرا که مکروهات و مباحات هم بهشت ندارند، بلکه باید از عبارتی استفاده کنیم که جامع نباشد مثل اینکه این عمل جهنم دارد.

ص: ۶۷۲

۱- (۱) _ متن روایت در جزوه درس قبلی گذشت.

در روایت سماعه هم اگر جمع بین قضاء و صدقه وجوب داشت؛ برای ترغیب به آن این مطلب را که من هم جمع بین قضاء و کفاره می کنم، بیان نمی کردند؛ چرا که این جامع است بین اینکه واجب باشد یا مستحب باشد؛ چرا که فعل حضرت ظهور

در وجوب ندارد، و لذا استدلال به این عمل حضرت قرینه بر استحباب جمع بین قضاء و صدقه می شود؛ چون یک جامعی را برای آن استدلال نموده است که دالّ بر وجوب نیست، و این شاهد برای این می شود که مقصود حضرت بیان استحباب جمع بین صدقه و قضاء است، والا قاعده اش این بود که به یک چیزی استدلال بکنند که دالّ بر وجوب باشد.

و اینکه عبارت روایت با فاء تفریع که استدلال را بیان می کند، نباشد، و طبق نسخه معتبر «و إنّی» باشد خللی در این بیان ایجاد نمی کند؛ برای اینکه هر چند این فرمایش حضرت که من هم جمع بین قضاء و صدقه می کنم، از باب استدلال نباشد، باز هم اقتران این مطلب به آن، قرینه برای این می شود که مطلب در حدّ وجوب نیست.

خلاصه: به نظر ما این روایت سماعه ظهور در عدم وجوب جمع و استحباب آن دارد و اگر کسی در ظهور آن در استحباب مناقشه کند، ولی عدم ظهور آن در وجوب، قابل انکار نیست.

(پاسخ به سؤال) این مثل جایی می شود که حضرت می فرماید: من نماز را به این شکل می خوانم. و سپس شروع به انجام نماز متشکل از واجب و مستحب می کند؛ که این خودش شاهد بر این است که حضرت در مقام بیان واجب بودن همه اعمالی که انجام می دهد، نیست؛ حضرت که به اقلّ واجب اکتفاء نمی کرده است تا به آن بر وجوب تمامی اعمال استدلال بشود. و لذا باید وجوب یا استحباب هر عمل از جای دیگر کشف بشود. بله به طور اجمال این که مجموع آنها واجب نیستند استفاده می شود (کما هو الاظهر) و یا (مع التنزل) دالّ بر وجوب مجموع نیست.

ص: ۶۷۳

بیان مرحوم فیض کاشانی در معنای روایت کنانی:

متن روایت در «وافی»: «سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجل کان علیه من شهر رمضان طائفه ثم أدرکه شهر رمضان قابل» اگر چه در ابتداء روایت حرفی از عذر و مرض بودن آن نیست ولی از جواب استفاده می شود که مفروض در سؤال حکم مرض است.

توضیحی درباره «طائفه»: در «فقه رضوی» و «مقنع» که بحث را مطرح می کنند موضوع را فوت کل ماه رمضان قرار داده اند و تصریح به «فات کلّه» می کنند؛ مثل اینکه حکم فوت بعض ماه رمضان جدای از آن است. و لذا مرحوم مفید و شیخ و بعدی ها این را تصریح کرده اند که فرقی نمی کند که کل ماه رمضان فوت شده باشد یا اینکه بعض آن فوت شده باشد، ظاهرا این ردّ بر شیخ صدوق است که چرا اختصاص به فوت کل داده است. در اینجا ذکر «طائفه» به معنای فوت مقداری از رمضان ظاهرش بیان حکم فوت بعض است. ادامه عبارت وافی در بیان روایت کنانی: «یب (یعنی این عبارتی که می آید در تهذیب هست) فقال: ان کان صح فیما بین ذلک ثم لم یقضه حتی أدرکه رمضان قابل، فانّ ش (یعنی از اینجا به بعد شراکت در نقل هست بین تهذیب و کافی و استبصار) علیه ان یصوم و ان یطعم لکل یوم مسکینا، فان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شهر رمضان قابل فلیس علیه الا الصیام ان صحّ و ان تتابع المرض علیه فلم یصح، فعلیه ان یطعم لکل یوم مسکینا».

عبارت مرحوم کاشانی در معنای روایت: «بیان: «فان کان مریضا فیما بین ذلک» لعل المراد به حدوث مرضه بعد ما مضی مایمکنه القضاء فیه من الوقت مع عزمه علیه ای کان مریضا فیما بین عزمه علی القضاء و بین شهر رمضان «فلیس علیه الا الصیام» یعنی دون التصدق و ذلک لاستقرار القضاء فی ذمته و عدم تقصیره فی فواته، لسعه الوقت. فقول «ان صحّ» اشاره الی ما قلنا من تمکنه من القضاء فیما مضی و قوله «فان تتابع المرض علیه» فی مقابله ذلک؛ یعنی و ان لم یتمکن اولا من القضاء. و الحاصل ان هاهنا ثلاثه احتمالات و لکل حکم غیر حکم الآخر: احدها: عدم تمکنه من الصیام اصلا حتی أدرکه الشهر من قابل و حکمه التصدق خاصه دون القضاء و الثانی: تمکنه منه و تهاونه به الی یفوت و حکمه القضاء و التصدق معا و الثالث: تمکنه منه و عزمه علیه مع سعه الوقت من غیر تهاون حتی أدرکه مرض آخر حال بینه و بین القضاء، حتی أدرکه الشهر من قابل و حکمه القضاء خاصه دون التصدق، و هذا الخبر مشتمل علی الاحکام الثلاثه جمیعا».(۱)

ص: ۶۷۴

۱- (۲) __ الوافی ۱۱: ۳۴۳.

توضیح: مرحوم فیض کاشانی در این عبارت معنای خوبی برای روایت کرده است؛ ایشان گفته است: سه احتمال در مورد کسی که به جهت مریضی روزه اش را افطار کرده است وجود دارد که روایت کنانی حکم هر سه احتمال را بیان کرده است: احتمال اول: این است که پس از ماه رمضان اصلا سالم نشود و تمکن از روزه پیدا نکند، حکم آن وجوب خصوص صدقه است و با عبارت «و ان تتابع المرض علیه فلم یصح...» حکم آن را فرموده است. احتمال دوم: این است که تمکن از قضاء پیدا کرده باشد و سستی کرده باشد تا وقت قضاء فوت بشود و ماه رمضان بعدی برسد. در این صورت حکم او وجوب قضاء صوم و کفاره با هم است و با عبارت «ان کان صحّ فیما بین ذلک ثم لم یقضه...» آن را بیان کرده است و احتمال سوم: این است که پس از ماه رمضان صحیح و سالم بشود و عزم قضاء را هم داشته باشد و وقت او وسیع باشد و سستی هم نکند ولی دچار مرضی بشود که تا ماه رمضان بعدی مانع از قضاء توسط او بشود. که در این صورت حکمش خصوص قضاء است و صدقه ای بر او واجب نیست که با عبارت «فان کان مریضا فیما بین ذلک حتی أدرکه شهر رمضان قابل فلیس علیه الا الصیام ان صح» حکم آن را بیان کرده است.

و اگر روایت این طور معنا بشود، با کلمات قوم هم کاملاً تطبیق می کند؛ شیخ طوسی در نهایه و عده ای دیگر هم همین طور این سه صورت را ذکر کرده اند، که اگر مرض مستمر بود وظیفه اش خصوص کفاره است و اگر در وسط هایش خوب شده باشد و به تخیّل وسعت وقت، انجام نداده باشد، تا اینکه مبتلای به مرضی شده باشد و نتواند قضاء نماید. وظیفه اش خصوص قضاء است و اگر بدون عذر تاخیر بیاندازد وظیفه اش جمع بین قضاء و کفاره است.

ص: ۶۷۵

البته مرحوم فیض نمی گوید که روایت ظهور در این معنا دارد، می گوید روایت را می توان ـ جمعا بین الادله ـ بدین گونه معنا نمود، و همان طوری که در بیان ایشان آمده است، ظاهراً ایشان عبارت «ان صحّ» در روایت را قید گرفته اند برای قبل؛ چون می گوید «فقوله ان صحّ اشاره الی ما قلنا من تمکنه من القضاء فیما مضی و قوله فان تتابع المرض علیه فی مقابله ذلک یعنی و ان لم یتمکن من القضاء» یعنی اگر صحیح بشود و بعد از آن صحیح شدن مریض بشود تا اینکه ماه رمضان بعدی برسد، در این صورت فقط قضاء بر عهده اش می آید و در مقابل آن، اگر صحیح نشود و مرض او متتابع باشد تا ماه رمضان دیگر، در این صورت فقط صدقه به عهده اش می آید.

خلاصه: این معنا به نظر معنای خوبی است و اینکه مرحوم آقای حکیم دارند که «و من الغریب» اینکه کاشانی چنین کلامی را زده است، حرف تمامی به نظر نمی رسد. و این معنا علاوه بر اینکه با روایات هماهنگی دارد، با فتاوای شیخ طوسی و دیگران هم موافق است. پس این راه برای جمع بین روایات بیان خوبی است.

وجوب مدّ یا مدّان:

عبارت مرحوم سید در عروه: (مسأله ۱۳): اذا فاته شهر رمضان او بعضه لعذر و استمر الی رمضان آخر، فان کان العذر هو المرض سقط قضاؤه علی الأصحّ و کفّر عن کل یوم بمدّ والاحوط مدّان و لایجزی القضاء عن التکفیر، نعم الاحوط الجمع بینهما.(۱)

در روایات نوعاً اثبات مدّ شده است، بله بعضی از روایات مانند روایت سماعه گفته اند که اختلاف نسخه دارد، در بعضی از نسخش «مدّ» و در بعضی «مدّان» هست، ولی اولا با اختلافی که در نسخ روایت مذکور هست، نمی شود دست از روایات مدّ برداشت و ثانیاً بیشتر علماء هم اقتصار به مدّ کرده اند و شهرت مطابق با آن است. و اما اینکه مرحوم شیخ در جمع بین روایات، تفصیل بین صورت اختیار و اضطرار داده است، خیلی خلاف ظاهر است؛ که بگوییم که اگر می تواند دو مدّ بدهد و اگر نمی تواند یک مد بدهد، این خیلی بعید است. بله جمع به استحباب که دیگران هم قائل به آن شده اند جمع خوبی است.

۱- (۳) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

علاوه بر اینکه احتمال قوی این است که در روایت سماعه هم اصل آن مدّ بوده است و عبارتش «مدّ من طعام» بوده است، ابتداء تحریف به «مدّین طعام» شده است، دیده اند که غلط است؛ اگر اضافه باشد باید «مدّین طعاما» گفته شود، بعضی گفته اند که «مدی طعاما» درست نیست، یک «من» به آن اضافه کرده اند «مدین من طعام» شده است. و یا جمع بین نسختین کرده اند و گفته اند: یک نسخه «مدین» دارد و یکی «مد من» دارد، هر دو را جمع کرده اند «مدین من طعام» شده است. علی ای تقدیر نسخه خاصی ثابت نیست و احتمال اقوی این است که «مد من طعام» بوده است و آن نسخه های دیگر از تصحیف و یا اجتهاد در نسخه ها درست شده است.

عدم کفایت قضاء از صدقه:

همان طوری که در عبارت مرحوم سید هست، تکفیر لازم است و قضاء کردن صوم هم کفایت از آن نمی کند.

این مطلب مقتضای ظاهر روایات است که تعیّن قضاء از آنها استفاده می شود و وجهی ندارد که حمل بر رخصت و تخییر بشود. کما اینکه کلمات قوم هم ظاهرشان تعیّن کفاره است و هیچ کدام تعبیر به جواز نکرده اند.

عبارت مرحوم سید اشاره است به سستی و اینکه مرحوم علامه در «تحریر» قائل به قضاء شده است و کلام شیخین مفید و طوسی را که حکم به صدقه کرده اند، حمل بر ترخیص کرده است و الا ـ اصل اولی عبارت از قضاء است؛ چرا که اصل در تبدیل این است که صوم تبدیل به صوم بشود، و چون روزه گرفتن یک مقداری سخت است، از باب رخصت حکم به صدقه کرده اند.

ص: ۶۷۷

چرا که این حرف مرحوم علامه بر خلاف ظاهر روایات و کلمات فقهاء است و وجهی برای کنار گذاشتن ظواهر روایات وجود ندارد.

موافق احتیاط بودن جمع بین قضاء و صوم:

بله همان طوری که مرحوم سید می گوید: احوط عبارت از جمع بین قضاء و تکفیر است برای اینکه دو قول مورد اختلاف است و هر کدام از دو قول وجهی دارد؛ آیه شریفه با قضاء مساعد است و روایات مساعد با تکفیر است. پس احتیاط استحبابی عبارت از جمع بین آنهاست.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم بقیه صور استمرار عذر تا رمضان بعدی ۹۰/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم بقیه صور استمرار عذر تا رمضان بعدی

در این جلسه حضرت استاد ــ مدظله ــ پس از بررسی اجماع مذکور در مورد استمرار مرض، مقداری از بحث بقیه صورت های استمرار عذر تا ماه رمضان بعدی را متعرض می شوند.

بررسی ادعای اجماع بر وجوب قضاء:

گفتیم که مرحوم شیخ طوسی در خلاف و ابن زهره در غنیه قائل به وجوب قضاء در صورت استمرار مرض تا ماه رمضان بعدی شده اند و بر این حکم، دعوای اجماع هم کرده اند، بعد دیدم که مرحوم قطب راوندی هم در فقه القرآن چنین حکم و ادعای اجماعی را کرده است.

ولی با توجه به اختلافی که در مسأله در بین قدماء وجود داشته است؛ که بیان اقوالشان گذشت، دعوای اجماع بر حکم به قضاء در فرض مذکور، از نوع تطبیق کبریات و قواعد مورد اتفاق بر صغریات و استنتاج اجماع بر آن است، که این روش در دعوای اجماع در بین متقدمین بوده است؛ که وقتی که به صغرایی برای یک کبری و قاعده کلی مورد قبول و اتفاق اصحاب بر می خوردند؛ از باب اینکه اعتقاد به کبری، حکم به نتایج ــ علی سبیل الاجمال ــ است. آن کبری را بر آن صغری تطبیق نموده و اجماع اصحاب را بر آن حکم در صغری ادعاء می کردند. ولی این گونه ادعای اجماع صحیح نبوده و در بین متأخرین چنین روشی وجود ندارد.

ص: ۶۷۸

در اینجا هم ممکن است از باب اینکه اطلاق آیه مقتضی قضاء است و مبنای همه اخذ به اطلاقات آیات است، چنین ادعای اجماعی را کرده اند. ولی اولاً مسأله مورد اختلاف بوده است و ثانیاً نصوصی وارد شده است که اطلاق آیه را تقیید کرده اند

و باید به آنها اخذ شود که بحثشان گذشت.

حکم سه صورت دیگر استمرار عذر تا رمضان بعدی:

گفتیم که همان طوری که در عبارت مرحوم سید آمده است، چهار صورت در مسأله استمرار عذر وجود دارد که بحث از صورت اول آن را به پایان رسانیدیم و آن صورت عبارت بود از اینکه مریضی موجب قضاء بشود و تا ماه رمضان بعدی آن شخص به طور پیوسته بیمار باشد و مهلت قضاء کردن را پیدا نکند. حکم آن عبارت از وجوب خصوص کفاره بود. و اما سه صورت دیگر که عبارتند از: ۱ــ عذر افطار مریضی است ولی به جهت دیگری مثلاً استمرار سفر امکان قضاء کردن نیافته است. ۲ــ عذر افطار چیز دیگری مثلاً سفر است ولی به جهت استمرار مریضی امکان قضاء نداشته است. ۳ــ عذر افطار غیر از مریضی است و عذر مستمر هم غیر مریضی بوده است.

مرحوم سید در عروه در این سه صورت حکم به وجوب خصوص قضاء کرده است و احتیاط استحبابی را عبارت از جمع بین قضاء و کفاره دانسته است.

این مسأله اولین بار توسط مرحوم محقق عنوان شده است و در کتب سابقین از او، به کتابی بر نخوردم که متعرض حکم این سه صورت شده باشد.

کلام مرحوم محقق این است که: آیا این احکامی که ذکر می کنیم از اختصاصات مرض است یا اینکه در اعذار دیگر هم همین طور است؟ ظاهراً نظر شیخ در خلاف تعمیم است، ولی به نظر ما تعمیم اشکال دارد؛ چون نصوص فقط در مورد مریض این احکام؛ از جمله حکم به صدقه در صورت استمرار مرض را دارند.

ص: ۶۷۹

و اما مرحوم شیخ مسأله را از یک جهت دیگری عنوان کرده است که خیلی ربطی به این بحث ما ندارد.

بررسی روایت فضل بن شاذان در این باره:

متن روایت: محمد بن علی بن الحسین (فی العلل و فی عیون الاخبار) باسناده عن الفضل بن شاذان عن الرضا علیه السلام (فی حدیث) قال: ان قال: فلم إذا مرض الرجل أو سافر فی شهر رمضان فلم یخرج من سفره أو لم یقو من مرضه حتی یدخل علیه شهر رمضان آخر، وجب علیه الفداء للاول و سقط القضاء و إذا أفاق بینهما أو أقام و لم یقضه وجب علیه القضاء و الفداء؟ قیل... .(۱)

مرحوم آقای حکیم به تبع مرحوم صاحب جواهر از این روایت تعبیر به مصحح الفضل بن شاذان نموده است(۲) و مقصود از مصحح این است که به نظر قائل صحیح است؛ یعنی طبق اجتهاد او محکوم به صحت است و الا صحت آن مورد اختلاف است.

اشکال اول مرحوم آقای حکیم:

مرحوم آقای حکیم اشکال اولی که بر این روایت می کند این است که این روایت اگر چه از نظر سند معتبر باشد ولی مهجور در بین اصحاب است و هیچ کس بر طبق آن فتوا نداده است و لذا باید آن را کنار بگذاریم. و مرحوم شیخ و کسانی که قائل به وجوب قضاء در مرض و غیر مرض شده اند، اگر چه حکم واحدی برای مرض و غیر مرض کرده اند ولی حکم آنها عبارت از قضاء است که بر خلاف مفاد این روایت است که حکم به صدقه در همه صورت ها کرده است.

۱- (۱) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۸.

۲- (۲) ـ مستمسک العروه الوثقی ۸: ۴۹۹.

اشکال دوم ایشان: اشکال دوم مرحوم آقای حکیم بر روایت فضل بن شاذان این است که این روایت با روایتی که دلالت می کرد بر وجوب قضاء از مسافری که در حال سفر مرده باشد، معارض می شود.

بررسی اشکال اول:

به نظر ما مهجور بودن این روایت قدری مورد تأمل است، بله اگر همه قدماء این مسأله را مطرح کرده بودند و بر خلاف این روایت در آن فتوا می دادند، هجر درست می شد. ولی ما یک نفر را هم پیدا نکردیم که بر خلاف این روایت فتوا داده باشد.

بله از آن طرف هم ما نمی توانیم اعتبار روایت را به جهت عدم اظهار مخالفت آنها با روایت مذکور به دست بیاوریم؛ به جهت اینکه خیلی از مسائل هست که در کتب سابقین بر محقق عنوان نشده اند، از جمله در اینجا، به جهت اینکه غالباً عذر مستمر در مورد مرض پیش می آمده است، خصوصاً که بهداشت در بین مردم کمتر بوده است و مرض های مستدام زیاد بوده است و اما سفر طولانی به نحوی که یک سال طول بکشد خیلی کم بوده است، لذا است که این مسأله در سایر عذرها مطرح نشده است و با توجه به این جهت، ما نمی توانیم موافق نبودن ایشان با این روایت و مهجور بودن روایت را اثبات بکنیم. و این را هم که آنها در این موضوع کدام نظر را داشته اند؛ قول به قضاء یا کفاره یا جمع بین آنها، ما نمی توانیم به دست بیاوریم.

اشکال سندی مرحوم آقای خویی:(۱)

مرحوم آقای خویی از دو جهت به روایت فضل بن شاذان اشکال سندی می کند: یکی به جهت اینکه عبدالواحد که استاد مرحوم صدوق است در سند واقع شده است و او توثیقی ندارد و روش مرحوم صدوق هم این بوده است که مقید نبوده است که از آدم های معتبر اخذ حدیث نماید و لذا از یک کسی روایتی کرده است که خودش تصریح می کند که «و لم ار أنصب منه» از او ناصبی تر ندیده بودم.

۱- (۳) ـ المستند فی شرح العروه الوثقی ۲۲: ۱۹۱.

دوم: عبدالواحد هم از علی بن محمد بن قتیبه نقل می کند که نجاشی او را توثیق نمی کند و می گوید «اعتمد علیه ابوعمرو الکشی» کشی به او اعتماد کرده است و خود نجاشی این را هم می گوید که کشی اغلاط زیادی در رجالش هست و لذا می گوید که من صحه بر این اعتماد ایشان نمی گذارم «العهده علیه».

جواب از اشکال ایشان:

این طور نیست که مرحوم صدوق کسی را که مورد وثاقت از نظر او نباشد، شیخ اخذ نموده باشد و استشهادی که مرحوم آقای خویی نموده اند تمام نیست؛ برای اینکه مرحوم صدوق فقط یک روایت از ایشان در فضیلت معصوم نقل نموده است و خودش هم تصریح کرده است که ناصبی تر از او ندیدم، تا از باب «الفضل ما شهدت به الاعداء» باشد؛ وقتی که افسق فسّاق و اعدی عدوّ به یک فضیلتی در مورد معصوم اعتراف بکند، تأثیری دیگری دارد؛ چرا که فضیلت به قدری روشن بوده است که چنین شخصی هم نتوانسته است آن را اخفاء نماید.

و اما اینکه اعتماد کشی را کافی در احراز وثاقت علی بن محمد بن قتیبه ندانیم، به جهت مثلاً ـ ضابط نبودن کشی و اینکه خطایش بیش از معمول بوده است. ولی اکثار روایت احمد بن ادریس ــ که از اجلاء مشایخ است ــ و روایت های کثیری را از علی بن محمد بن قتیبه نقل کرده است، برای اعتماد به او کفایت می کند؛ چرا که اکثار روایت از شخص علامت اعتماد به شخص است.

خلاصه: اگر از معارضه ای که مرحوم آقای حکیم گفتند؛ که این روایت با روایت حکم به قضاء میت در سفر معارضه دارد، صرف نظر بکنیم، این روایت قابل استناد است؛ چون ما نمی دانیم که آیا فقهاء ما این روایت را ردّ کرده اند یا اینکه قبول کرده اند؛ برای اینکه اصلاً متعرض مسأله نشده اند؛ که تکلیف چیست؟ کفاره دارد یا ندارد یا... خصوصاً که این روایت در کتب اربعه هم نبوده است.

ص: ۶۸۲

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم بقیه صور استمرار عذر تا رمضان بعدی ۹۰/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم بقیه صور استمرار عذر تا رمضان بعدی

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ ابتداء تتمه بررسی مفاد روایت فضل بن شاذان درباره صور دیگر استمرار عذر به مقتضای روایات درباره صورت تحقق قضاء به غیر مرض و استمرار عذر به واسطه مرض می پردازند.

مقتضای تحقیق درباره روایت فضل بن شاذان:

روایتی که مرحوم صدوق از فضل بن شاذان در عیون الاخبار روایت نموده است مدلول بالمطابقه آن این است که استمرار سفر هم مانند استمرار مرض فقط موجب کفاره می گردد و می شود این را عرفاً گفت که از این روایت استفاده می شود که تلفیق از دو تا هم همان حکم را دارد و کأنّه حکم به صدقه موضوعش عبارت از جامع بین مرض و سفر است و احدهما ـ که جامع است ـ استمرار پیدا بکند، صدقه بر آن مترتب می شود. منتها همان طوری که گفته اند و ما هم بررسی کردیم، هیچ کس مطابق این روایت فتوا نداده است، بله در حکم به قضاء، بعضی ها که قائل به قضاء در مورد عذر مستمر شده اند، این تعمیم را داده اند و گفته اند که فرقی نمی کند که عذری که موجب قضاء شده است و تا رمضان بعد استمرار داشته است، مرض باشد یا اینکه سفر باشد در هر دو صورت حکم به قضاء می شود. و اما کسانی که در آنجا حکم به خصوص کفاره کرده اند، کسی از آنها قائل به تعمیم نشده است تا اینکه طبق مفاد این روایت فتوا داده باشد. بله با توجه به توضیحی که در جلسه قبل داده شد، اعراض اصحاب از این روایت هم قابل اثبات نیست.

ص: ۶۸۳

از طرفی هم اینکه مرحوم صدوق که راوی حدیث در عیون است، در دو کتاب «مقنع» و «من لایحضر» فقط استمرار مرض را ذکر می کند و استمرار سفر را ذکر نمی کند، موجب ضعیف شدن روایت است.

از طرف دیگر، خود روایت هم اضطراب در متن دارد؛ چون سوال از مرض و سفر شده است، ولی حضرت که جواب می دهد، جواب حضرت اختصاص به مرض دارد و حرفی از سفر در آن نیست؛ حضرت می فرماید «قیل: لان ذلک الصوم انما وجب علیه فی تلک السنه فی هذا الشهر، فأما الذی لم یفق فانه لما مرّ علیه السنه کلها و قد غلب الله علیه فلم یجعل له السبیل الی أدائها سقط عنه...»(۱) یعنی می خواهند بفرمایند که قانون کلی این است که «ما غلب الله علیه فهو أولی بالعذر» و چون انسان مریض هم «ممن غلب الله علیه» است «فهو أولی بالعذر»، بر خلاف سفر که غالبا امری اختیاری است. و روشن نیست که چرا در روایت بین سؤال و جواب این فرق وجود دارد؛ ممکن است که یک تحریفی در سؤال شده باشد.

و از طرف سوم، همان طوری که مرحوم آقای حکیم می گوید: با توجه به اینکه در مورد کسی که در سفر روزه اش قضاء

شـده است و در آن سـفر مرده است، حکم به قضاء بر ولی میّت شـده است، اخـذ به مـدلول این روایت عیون؛ که عدم وجوب قضاء در صورت اسـتمرار سـفر تا رمضان بعدی بر خود شخص است، خیلی غیر متعارف و مستبعد است؛ چرا که این حرف که حکم به قضاء بر ولیّ میت بشود و شـخص میت متمکن حساب بشود و لذا حکم به قضاء بر ولی او بشود ولی اگر شخص زنده بمانـد، غیر متمکن حساب بشود و حکم به خصوص صـدقه درباره او بشود که در رتبه بعـد از عـدم تمکن از قضاء است، یک امر خیلی غیر متعارف است؛ اینکه بر ولیّ قضاء واجب باشـد ولی بر خود شـخص لازم نباشد و یک درجه بعد از آن که صدقه است بر خودش واجب باشد، خیلی مستبعد است.

۱- (۱) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب شهر رمضان، ح۸.

خلاصه: از روی هم رفته جهاتی که گفته شد، نتیجه می گیریم که ما نباید سفر را به مرض ملحق بکنیم و باید به اطلاق آیه که مقتضی قضاء است، اخذ نماییم؛ چرا که تقیید آیه به وسیله یک چنین روایت مضطربی که از جهاتی محل اشکال است، مشکل است. پس حکم به وجوب خصوص صدقه اختصاص به صورت اول دارد.

بررسی حکم صورت عذر بودن سفر و استمرار با مرض:

عبارت مرحوم سید در عروه: (مسأله ۱۳) ... و ان کان العذر غیر المرض کالسفر و نحوه فالأقوی وجوب القضاء و ان کان الاحوط الجمع بینه و بین المدّ و کذا ان کان سبب الفوت هو المرض و کان العذر فی التأخیر غیره مستمرا من حین بُرئه الی رمضان آخر او العکس؛ فانه یجب القضاء ایضا فی هاتین الصورتین علی الاقوی و الاحوط الجمع خصوصا فی الثانیه.(۱)

توضیح: مرحوم سید در سه صورت دیگر حکم به وجوب قضاء نموده و به احتیاط استحبابی حکم به جمع بین قضاء و کفاره کرده است و اما در صورتی که عذر موجب قضاء غیر از مرض باشد و عذر مستمر تا رمضان دیگر، عبارت از مرض باشد، ایشان در این صورت احتیاط استحبابی مؤکد کرده است که جمع بین قضاء و کفاره بشود و علت این تاکید در این صورت این است که چند روایت داریم که در آنها نسبت به عذر موجب قضاء اطلاق هست و شامل مرض و غیر مرض می شوند و اما نسبت به عذر مستمر در بین دو رمضان، خصوص مرض در آنها آمده است و چنین روایتی در مورد عکس این صورت که موجب قضاء عبارت از مرض باشد و عذر بین دو رمضان سفر باشد، چنین روایتی وارد نشده است. در اینجا به ذکر و بررسی مقتضای روایات در این باره می پردازیم که عبارتند از:

۱- (۲) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

مقتضای روایات درباره عذر بودن غیر سفر و استمرار عذر با مرض:

۱ـ روایت ابوالصباح الکنانی: این روایت در ابتداء سؤال، اعم از معذور و غیر معذور است، ولی جوابی که داده می شود، قرینه است برای اینکه صورت عذر را بیان می کند؛ چون عبارت سؤال این است «عن رجل کان علیه من شهر رمضان طائفه ثم أدرکه شهر رمضان قابل» که اطلاق دارد و شامل صور قضاء عمدی و غیر عمدی، مرض و غیر مرض می شود. ولی از اینکه حضرت در جواب و ذکر فروض آن حکم به جمع بین قضاء و مدّ می کند؛ روشن می شود که مقصود صورت عذر است و الا کفاره صورت تعمد یکی از کفارات مخیره است. و اما اینکه عذر موجب قضاء چه بوده است، در سؤال اطلاق دارد و شامل مریضی و غیر مریضی می شود، بله در جواب حضرت فقط خصوص مریضی ذکر شده است و حضرت می فرمایند که اگر در بین مریض باشد اگر صحیح بشود و قضاء نکند، قضاء دارد و اما اگر صحیح نشود و ادامه پیدا کند، در این صورت باید کفاره بدهد.

ولی آیا این جواب موجب اختصاص سؤال به مرض می شود؟ ظاهر «ان صحّ» که به معنای «برء» است، این است که موضوع حکم امام عبارت از خصوص جایی است که عذر موجب قضاء هم عبارت از مرض باشد؛ چون «ان صحّ» یعنی مریض بوده است و سالم شده است نه اینکه «اگر صحیح بوده باشد» که در این صورت دلالتی بر مریض بودن در سابق نمی کند.

کما اینکه مرحوم آقای خویی هم در خیلی از جاها این مطلب را می گوید که ظاهر افعال مقتضی حدوث است. پس در اینجا هم «صحّ» وقتی صادق می شود که قبلاً مریض بوده باشد، تا اینکه حدوث صحت تحقق پیدا کند. هر چند ما این حرف و ادعای ایشان را مشکل می دانیم؛ چرا که مثلاً اگر گفته شود که مکلف وظیفه دارد که از ظهر تا غروب در عرفات بماند، این معنایش این نیست که حتماً باید احداثش از ظهر باشد و اگر کسی قبل از ظهر در آنجا بوده باشد، کافی نباشد. و همین طور اینکه اگر کسی مالی را غصب نماید فلان مجازات را دارد. بر کسی هم که قبل از بلوغ غصب نماید و الان به غصب خود ادامه می دهد، صادق است و لازم نیست که حتما حدوث آن در زمان پس از بلوغ باشد.

(پاسخ به سؤال) مسأله مناسبت حکم و موضوع در جایی است که لفظ شامل نشود و نیاز به الحاق باشد به طوری که قبل از الحاق، صحت سلب باشد. و اما در جایی که صحت سلب ندارد و خود لفظ شامل است، ربطی به تناسب حکم و موضوع پیدا نمی کند.

خلاصه: در این روایت سؤال اعم بوده است و از بیانی که شد اختصاص به مرض استفاده نمی شود و لذا ممکن است که سؤال را اعم فرض کنیم، بنابراین روایت شامل عذر بودن غیر مرض هم بشود؛ که به واسطه مثلاً ـ سفر قضاء شده است و به واسطه مریضی در بین دو رمضان، تمکن از قضاء پیدا نکرده است. و لذا اطلاق روایت در این صورت هم کفاره را اقتضاء می کند.

۲ـ روایت عبدالله بن سنان: عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «من أفطر شیئا من رمضان فی عذر ثم أدرک رمضان آخر و هو مریض فلیتصدق بمدّ لکل یوم؛ فأما أنا فانی صمت و تصدّقت».(۱)

توضیح: در این روایت، اطلاق عبارت «فی عذر» در ابتداء، شامل مریضی و غیر مریضی مانند سفر می شود و اما در ادامه که می فرماید «ثم أدرک رمضان آخر و هو مریض» اگر جمود به ظاهر ابتدایی روایت بکنیم معنایش این می شود که اگر در روز آخر شعبان هم مریض بود و بلکه اگر یکی دو ساعت به ماه رمضان هم مریض بود؛ یعنی ماه رمضان را در حال مریضی درک کرد، در این صورت صدقه به عهده او می آید و حضرت این را هم بر مقدار واجب اضافه می کند که اگر خواستی به من اقتداء نمایی، علاوه بر صدقه، قضاء روزه را هم بجا بیاور. اما یک معنای دیگری هم در این روایت محتمل است و آن اینکه یعنی در بین دو رمضان مریض باشد و به نظر من به قرینه مقام و اینکه حضرت حکم به صدقه کرده است، در حالی که اگر مریضی او در بین دو رمضان نباشد، باید حکم به قضاء می شد، معلوم می شود که مریضی در بین دو رمضان مقصود است.

۱- (۳) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۴.

پس این روایت هم اطلاق دارد و در صورت استمرار مریضی در بین دو رمضان، چه عذر در رمضان شخص مرض باشد و چه سفر باشد حکم به صدقه نموده است.

۳ـ روایت سماعه: قال: سألته عن رجل أدرکه رمضان و علیه رمضان قبل ذلک لم یصمه فقال: «یتصدّق بدل کل یوم من الرمضان الذی کان علیه بمدّ من طعام، و لیصم هذا الذی أدرکه، فاذا أفطر فلیصم رمضان الذی کان علیه، فانی کنت مریضا فمرّ علیّ ثلاث رمضانات لم أصحّ فیهنّ ثم أدرکت رمضان آخر فتصدّقت بدل کل یوم مما مضی بمدّ من طعام، ثم عافانی الله تعالی و صمتهنّ».(۱)

توضیح: در این روایت هم اطلاق سؤال شامل مرض و غیر مرض می شود و ظاهرش هم این است که جمع بین صدقه و قضاء را به طور الزامی فرموده است ـ بر خلاف معنایی که قبلاً می گفتیم ـ؛ چرا که در سؤال که می پرسد «و علیه رمضان قبل ذلک لم یصمه» معنایش این است که نه آن رمضان را روزه گرفته است و نه قضاءش را بجا آورده است و جمعا بین الادله باید اطلاق این عبارت را حمل کنیم بر اینکه می توانسته که قضاء را بجا بیاورد ولی انجام نداده است. حضرت در جواب حکم به لزوم جمع بین صدقه و قضاء نموده و سپس تفضلا این مطلب را خواسته بفرماید که شما عذر نداشته اید، مکلف به جمع هستند، ولی اگر بخواهید به من اقتداء نمایید، اگر به طور مستمر مریض هم بودید و نمی توانستید قضاء را بجا بیاورید، باز هم مثل من علاوه بر صدقه، قضاء را هم انجام بدهید.

۱- (۴) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۵.

پس اینکه بعضی به این روایت برای قول منسوب به ابن جنید و استحباب جمع بین صدقه و قضاء استناد کرده اند، فقط از فعل خود حضرت استحباب جمع استفاده می شود.

خلاصه این روایت ربط روشنی به بحث عذر بودن غیر مرض و استمرار مرض ندارد، مگر اینکه این را بگوییم که اطلاق قضیه صورت استمرار مرض را هم می گیرد و صدر روایت هم که اطلاق دارد و شامل عذر بودن غیر مرض هم هست.

نتیجه: اینکه عده ای از جمله صاحب مدارک فتوا داده اند که اگر عذری برای شخص پیدا شد و سپس به واسطه استمرار مرض، قضاء را بجا نیاورد، وظیفه او صدقه دادن است، مشکلی ندارد و ما هم به همین ملتزم می شویم.

حکم متمکن عاذری که قضاء را تا رمضان بعدی ترک کرده:

عبارت مرحوم سید در عروه: (مسأله ۱۴): اذا فاته شهر رمضان او بعضه لالعذر بل کان متعمدا فی الترک و لم یأت بالقضاء الی رمضان آخر وجب علیه الجمع بین الکفاره و القضاء بعد الشهر. و کذا ان فاته لعذر و لم یستمر ذلک العذر بل ارتفع فی أثناء السنه و لم یأت به الی رمضان آخر متعمدا و عازما علی الترک او متسامحا و اتفق العذر عند الضیق، فانه یجب حینئذ ایضا الجمع.

و اما ان کان عازما علی القضاء بعد ارتفاع العذر، فاتفق العذر عند الضیق فلایبعد کفایه القضاء، لکن لایترک الاحتیاط بالجمع ایضا ولا فرق فیما ذکر بین کون العذر هو المرض او غیره... .(۱)

توضیح: مقداری که مورد اختلاف و بحث است این است که اگر کسی تمکن از قضاء کردن پیدا بکند و قصد انجام را هم داشته باشد ولی به جهت وسعت وقت آن را تاخیر بیاندازد تا اینکه وقت ضیق بشود و اتفاقا برای او عذری پیش بیاید که نتواند قضاء را در آن ضیق وقت بگیرد، آیا در این صورت چنین عازم متمکنی که معذور در ضیق وقت شده است و قدر متیقنش این است که مبتلای به مرض شده است و نتوانسته است که قضاء را انجام بدهد، آیا حکم غیر متمکن را دارد که فقط قضاء کفایت می کند یا اینکه حکم متمکن را دارد و باید جمع بین قضاء و کفاره بنماید؟

۱- (۵) ــ العروه الوثقی ۲: ۲۳۱.

کلمات علماء در مسأله: تعبیر علماء در این باره مختلف است؛ تعبیر خیلی از آنه این است که «ان صحّ و لم یصم» و ظاهر «صحّ» یعنی اگر می توانست بگیرد و نگرفت، در این صورت باید جمع بین قضاء و کفاره نماید. که اطلاق اینگونه از تعبیر، شامل هر دو صورت عازم بودن بر گرفتن و عازم نبودن بر گرفتن، می شود. و تعبیر بعضی دیگر این است که مثل اینکه به حسب موارد فرق می کند؛ همین شخصی که عازم است در بعضی از مصادیق عازم بودن باید جمع بکند و در بعضی از مصادیقش همان قضاء کافی است مثلاً شخصی که عزم قضاء کردن را دارد ولی همین طوری می گوید وقت وسیع است، حالا اقدام نمی کنیم؛ بماند برای بعد؛ بدون اینکه عذری داشته باشد. ممکن است در این صورت جمع لازم باشد و اما اگر عزم قضاء دارد و ناگهان یک حاجتی از حوائج ــ ولو به حد ضرورت نیست و یک عذر عرفی باشد ــ برایش پیش می آید و قصد دارد که وقتی آن کارش تمام شد قضاء نماید ولی به جهت پیش آمدن عذری نمی تواند. در این صورت حکم به قضاء تنها می شود. از کلام مرحوم علامه و بعضی های دیگر این نظر استفاده می شود.

مقتضای روایات در مسأله:

روایات هم در این باره مختلف هستند؛ اطلاق بعضی از آنها اقتضاء می کند که چه متمکن عازم باشد و چه غیر عازم باشد، در هر دو صورت جمع بین قضاء و کفاره بشود و در مقابل آنها بعضی از روایات دیگر وجود دارد که، بعضی ها خواسته اند که به وسیله آنها، آن روایات مطلقه را تقیید زده و حکم بکنند به اینکه کسی که عازم برای بجا آوردن باشد، فقط قضاء دارد و جمع بر او لازم نیست. مرحوم شیخ طوسی در عده ای از کتبش چنین کرده است.

روایات مطلقه:

۱ــ صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام فی الرجل یمرض فیدرکه شهر رمضان و یخرج عنه و هو مریض و لایصح حتی یدرکه شهر رمضان آخر؟ قال: «یتصدق عن الاول و یصوم الثانی. فان کان صحّ فیما بینهما و لم یصم حتی أدرکه شهر رمضان آخر صامهما جمیعا و یتصدق عن الاول».(۱)

توضیح: در این عبارت که می فرماید «فان کان صحّ فیما بینهما و لم یصم» اطلاق دارد و شامل هر دو صورت عازم بودن و عازم نبودن می شود. و حکم کرده است به اینکه باید جمع بین صدقه و قضاء نماید.

۲ــ در فقه رضوی هم می گوید: «و اذا کان کذلک و لم یصم...» که همان مطلب را دارد(۲) و در مقنع و فقیه(۳) هم همین مطلب هست.

۳ــ روایت سماعه(۴) هم که در آن حضرت حکم به جمع بین صدقه و قضاء نموده است همین طور است و اطلاقش شامل هر دو قسم از متمکن می شود.

روایات مقیده:

در مقابل روایات مطلقه ای که ذکر شد، روایاتی داریم که در برخی از آنها قید «توانی» و در بعضی قید «تهاون» دارد که اقتضاء می کنند که اگر توانی و تهاون در بین باشد حکم به جمع بین قضاء و کفاره بشود و آن روایات عبارتند از:

۱- (۶) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۲. جامع احادیث الشیعه، باب ۱۸ من ابواب من یجب علیه الصوم، ح۴.

۲- (۷) ــ جامع احادیث الشیعه، باب ۱۸ من ابواب من یجب علیه الصوم، ح۵.

۳- (۸) ــ جامع احادیث الشیعه، باب ۱۸ من ابواب من یجب علیه الصوم، ضمن ح۴.

۴- (۹) ــ متن آن در این درس گذشت.

۱ــ صحیحه محمد بن مسلم عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام قال: سألتهما عن رجل مرض فلم یصم حتی أدرکه رمضان آخر؟ فقالا: «ان کان برء ثم توانی قبل أن یدرکه الرمضان الآخر صام الذی أدرکه و تصدّق عن کل یوم بمدّ من طعام علی مسکین و علیه قضاؤه...».(۱)

۲ــ روایت محمد بن مسعود العیاشی فی تفسیره عن ابی بصیر قال: سألته ... قال: «... فان صحّ فیما بین الرمضانین فتوانی أن یقضیه حتی جاء الرمضان الآخر فان علیه الصوم و الصدقه جمیعا، یقضی الصوم و یتصدق من أجل أنه ضیّق ذلک الصیام».(۲)

۳ــ روایت التهذیب و الاستبصار عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «... و ان صحّ فیما بین الرمضانین فانما علیه ان یقضی الصیام، فان تهاون به و قد صحّ فعلیه الصدقه و الصیام جمیعا لکل یوم مدّا اذا فرغ من ذلک الرمضان».(۳)

بعضی گفته اند که این روایات حکم به جمع بین صوم و صدقه را مخصوص حالت عازم نبودن می کند و صورتی را که شخص عازم بر قضاء بوده است نمی گیرد؛ چرا که توانی عبارت از این است که شخص اهمیت نمی داده است و می گفته است: بشود یا نشود فرقی نمی کند، و یا اینکه عازم بر ترک بوده است و تهاون هم همین است که شخص از روی استخفاف ترک کرده است.

اشکال: در مقابل تقییدی که برخی خواسته اند از روایات فوق آن را استفاده بکنند، از این روایات جواب داده اند و کسی که عمده و به طور مفصل این را بحث کرده است محقق اردبیلی است که در «مجمع الفائده» گفته است: در «مصباح» هم هست که توانی به معنای مهم حساب نکردن و عجله نکردن در کار هست «توانی فی الامر توانیاً: لم یبادر الی ضبطه و لم یهتّم به». کما اینکه تهاون هم به همین معناست در «مصباح» دارد: «مشی علی هینته ای ترفّق من غیر عجله» و (یمشون علی الارض هونا) یعنی یوایش یواش و بدون عجله حرکت می کنند. پس به مقتضای این روایات بین عجله کردن و عجله نکردن فرق گذاشته اند به اینکه اگر عجله نکرده است باید جمع بین صوم و کفاره نماید. و این معنا در هر دو صورت عازم بودن و غیر عازم بودن وجود دارد. پس این روایات دلیل بر تفصیل بین عازم بودن و عازم نبودن نمی شود و باید به اطلاق روایات در این باره اخذ نموده و حکم به لزوم جمع بین صدقه و کفاره در هر دو صورت بشود.

۱- (۱۰) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱.

۲- (۱۱) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱۱.

۳- (۱۲) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۵ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۶.

توضیح عبارت «لکن لایترک الاحتیاط بالجمع»:

آنچه که از این عبارت مرحوم سید استفاده می شود؛ با توجه به اینکه مطالب قبلی را خلاصه کرده است «لایترک الاحتیاط» وجوبی است. ولی به حسب معمول که بعد از «لایبعد»، احتیاط استحبابی می شود، آقایان احتیاط استحبابی را در اینجا فهمیده اند.

به هر تقدیر: به نظر ما بالاتر از احتیاط وجوبی هست؛ و در صورتی که شخص عازم باشد هم مثل غیر عازم، وظیفه شخص عبارت از جمع بین صدقه و قضاء است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم قضا و فدیه در صورتی که مرض بیش از یک سال استمرار داشته باشد ۹۰/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم قضا و فدیه در صورتی که مرض بیش از یک سال استمرار داشته باشد.

مسأله ۱۵ : «إذا استمر المرض إلی ثلاث سنین یعنی الرمضان الثالث وجبت کفاره للأولی و کفاره أخری للثانیه و یجب علیه القضاء للثالثه إذا استمر إلی آخرها ثمَّ برئ و إذا استمر إلی أربع سنین وجبت للثالثه أیضا و یقضی للرابعه إذا استمر إلی آخرها أی الرمضان الرابع و أما إذا أخر قضاء السنه الأولی إلی سنین عدیده فلا تتکرر الکفاره بتکررها بل تکفیه کفاره واحده ».

مسأله ای که تا حالا بحث بود، این بود که مرض از امسال تا سال آینده ادامه پیدا بکند که مختار متن و مختار ما همین بود که کفاره دارد. ولی اگر مرض بیش از یک سال ادامه پیدا کرد، نسبت به سال اول صدقه است، نسبت به سال دوم، مشهور ما بین علماء این است که صدقه است، ولی در فقه رضوی، مقنع، من لا یحضره الفقیه و الرساله ابن بابویه ــ که این کتاب در دست ما نیست و مختلف و ابن ادریس از آن نقل می کنند ــ فرق گذاشته اند بین سال اول و سال بعد. در سال اول حکم کرده اند به صدقه، سال دوم که ادامه پیدا کرد و رسید به سال سوم، حکم به قضاء کرده است.

ص: ۶۹۳

دلیل کلام مشهور روشن است، اگر صوم ترک شود و مرض تا سال بعد ادامه پیدا کند و نتواند قضا کند، روایت حکم به فدیه کرده است، سال بعد هم همین عنوان بر آن منطبق است و قهراً همین حکم را دارد. ولی صدوقین و یا صاحب فقه الرضا چرا چنین حکمی را بیان کرده اند؟ چیز معتنابهی برای این ذکر نشده است. علامه احتمال داده مراد آن ها در جایی است که در بین سال دوم مدتی حالش خوب شده است و یک افاقه و برئی حاصل شده باشد. این فرض مراد است نه این که تمام مدت مرض ادامه پیدا کرده باشد تا قهراً نتیجه این باشد که برای هر دو باید کفاره بدهد. برای کسی که در این بین برئی حاصل شده باشد تکلیف عبارت از قضاء است. ایشان این را احتمال داده است، مرحوم آقای حکیم فرموده که ابن ادریس کلام ابن بابویه را به همین صورت حمل کرده.

ولی چنین حملی در کلام ابن ادریس دیده نمی شود، بلکه ایشان عبارت ابن بابویه را به صورتی حمل می کند که مرض مستمر باشد و بین سال دوم و سوم برئی حاصل نشده باشد، غرض ایشان از نقل کلام ابن بابویه این است که مختار ایشان خلاف اجماع نیست. مختار ابن ادریس این است که در همه سنوات غیر از قضاء چیز دیگری نیست. اصلاً قائل به کفاره نیست حتی در غیر معذور هم قائل به کفاره نیست تا چه رسد به معذور. به طور کلی، می گوید معیار آیه است و آیه قرآن قضاء دارد و چیز دیگری هم ندارد و کفاره وجهی ندارد. آیه هم سال اول و سال های بعد اگر فوت شد قضاء اثبات کرده است. و بعد به خاطر این که بگوید این مسأله صدقه، اجماعی نیست و خیال نشود فتوای شیخ جزء مسلمات است، می گوید ما می بینیم که ابن بابویه در سنه دوم قائل به صدقه نشده است و قائل به قضاء شده است. این مطلب اجماعی نیست، مخالفی دارد یکی از مخالفین عبارت از ابن بابویه است که در سال دوم حکم به قضاء کرده است و با ما در سال دوم موافق است، ولو در سال اول اختلاف دارد. در کلام ابن ادریس سخنی از خوب شدن در بین سال دوم نیست.

ص: ۶۹۴

شایـد کسانی که در سال دوم و سوم فقط قائل به قضا شـده اند می خواهند بفرمایند که از روایات فقط اسـتمرار سال اول را ما می توانیم اسـتفاده کنیم، برای سـنوات دیگر دلیل محکمی در کار نداریم و باید به آیه شـریفه اخذ کنیم و مقتضای آیه شریفه قضاء است.

احتمال دارد مرحوم صـدوق و پدرش این فتوا را به اسـتناد فقه رضوی داده باشـند، حالا فقه رضوی چیست که خیلی از فتاوای ابن بابویه مطابق با آن است، کتاب التکلیف شلمقانی است که در ایام استقامت نوشته است _ که سید حسن صدر

می گویـد _ یا کتاب دیگری است، آن مطلب دیگری است. شاید هم آن ها خواسـته اند بفرمایند روایاتی که در مسأله است، آن صـحاح روایاتی که ما داریم و معتبر است و از نظر دلالت و سـند تمام است، به وسـیله روایت دلیل معتبر و مسلّم ما رفع ید می کنیم و تخصیص می زنیم. این تخصیص نسبت به سال اول بوده و سنوات دیگر در کار نیست.

چون روایتی که صـریحا متـذکر این مسـئله شده است یکی دو تا روایت است، یکی روایت عیاشـی است که آن چه در دسـت ماست سند ندارد. دست صدوق آیا بوده یا نبوده است نمی دانیم، اگر بوده است آن سندی که داشته است سند معتبری بوده یا نه، مـا نمی دانیم. یکی هم روایت سـماعه است . امـا صورتی را که تنهـا صـدقه باشـد بـدون قضـاء، برای چنین موردی روایت معتبری نداریم.

آقای حکیم(1) خواسـته تمسک بکنـد به روایت سـماعه. در این روایت حضـرت خودش می فرماید من سه سال پشت سـر هم مریض بودم و برای هر سه سال صـدقه دادم و بعد قضای آن را به جا آوردم. این روایت هم نمی تواند شاهد باشد چون صدقه به تنهـایی ادامه پیـدا نکرده بلکه قضـا هم بـا آن همراه شـده است. روایت سـماعه حکم به جمع کرده است و آن هم حمـل به اسـتحباب شده است یا آن طوری که ما می گوییم صورتی است که قدرت داشته بجا بیاورد حکم به جمع شده است، بنابر این شاهد نیست.

۱- (۱) _ مستمسک العروه الوثقی، ج۸، ص ۵۰۴.

آقای حکیم برای حمل کلام صدوقین به روایت علی بن جعفر استشهاد کرده اند. که آن هم همین طور است که حالت برئی در بین حاصل شده است. اما به نظر می آمد که این روایت علی بن جعفر را نمی تواند شاهدی برای کلام صدوقین باشد. چون مورد کلام ابن بابویه این است که مرض ادامه پیدا کرده است تا رمضان دیگر، حالا ادامه هم نگوییم تا رمضان ثالث أقلاً متصل به رمضان ثالث مریض بوده است. روایت علی بن جعفر صحبت از این است که از دو سال گذشته است اصلاً صحبت مریض بودن در بین نیست. می گوید سال اول و این دو تا رمضان هر دو تا مریض بوده است و ما بین هم تمام مریض بوده است، رمضان دوم که تمام می شود خوب می شود، حضرت می فرماید که برای این سال دوم قضاء بکند و برای سال اول هم کفاره بدهد. مورد بحث که متصل شده باشد به رمضان ثالث، حالا ولو در بین خوب شده باشد یا نه آن بحث دیگری است. حالا فرض کنید خوب هم شده باشد متصل شده باشد، این اتصال در کار نیست و مورد کلام ابن بابویه که مورد بحث است می گوید که من مرض حتی یدخل الثالث آن هست.

روایت علی بن جعفر این است: «عن رجل تتابع علیه رمضان لم یصح فیهما» یعنی پشت سر هم این تتابع پیدا کرده است نه این رمضان و نه آن رمضان و نه در این بین هیچ کدام خوب نشده است. «ثم صح بعد ذلک» رمضان که تمام شده است رمضان دوم خوب شده است «کیف یصنع؟ قال: یصوم الآخر» این رمضان دوم را بجا می آورد «ویتصدق عن الأول بصدقه» این خلاصه ربطی به مورد کلام چیز نیست که ایشان این را هم به عنوان چیز آورده است. پس اگر این باشد این روایاتش را ما ببینیم که چیست.

ص: ۶۹۶

اما در دلالت روایت عیاشی بر عدم تفاوت سال اول با دوم تردیدی نیست . آخر این روایت، این است که در رمضان دوم اگر مریض شد : «فإن لم یصح حتی رمضان قابل» که بشود رمضان سوم «فلیتصدق کما تصدق» همین طوری که قبلاً برای سال اول تصدق داده بود حالا این سال دوم هم که ادامه پیدا کرد این را هم تصدق بدهد «وکان کل یوم أفطر مدا» این صریح است در این که رمضان دوم هم مثل رمضان اول است از نظر تصدّق. اما این روایت هم مرسل است و سندش مشکل دارد.

آقای حکیم برای تصویر این مطلب که ممکن است موضوعاً یک کسی سه سال مریض باشد به مصحّح فضل تمسک می کند ولی در روایت فضل بن شاذان چیزی که بر این مطلب دلالت کند وجود ندارد و ما وجه کلام ایشان را نفهمیدیم ایشان خیلی جاها کلمه مصحّح تعبیر می کند، من خیال می کنم ایشان در مواردی از کلمه مصحّح استفاده می کند که افرادی مثل صاحب جواهر و امثال اینها در جایی حکم به صحت کرده اند ولی ایشان هنوز نقداً برایش حاضر نبوده است که آیا این صحیح است یا صحیح نیست، در این موارد تعبیر به مصحح می کند. مصحّح فضل یعنی آنی که بعضی ها حکم به صحتش کرده اند که از آن استفاده نمی شود که خود ایشان هم اختیارش این است که این صحیح است. به نظر من اصلاً ایشان در این موارد نمی خواهد حکم به صحت بکند.

هر چند موضوع بعضی از ادله سال اول است و نسبت به سال های بعد اطلاقی ندارد اما بعید نیست که با تنقیح مناط و الغاء خصوصیت بتوان آن را به سنوات بعد هم تعمیم داد. مثلا در صحیحه محمد بن مسلم آمده است که: «سألتهما عن رجل مرض فلم یصم حتی أدرکه شهر رمضان آخر فقال إن کان قد بریء ثم توانی قبل أن یدرک ... » از همین عبارت چه چیزی انسان می تواند بفهمد؟ از شما بپرسند کسی از این ماه تا ماه دیگر مریض شد، حضرت حکمش را می گویند. اگر ما بگوییم این مسأله ای که حالا تا سه سال مریض شد، چهار سال یا پنج سال مریض می شود باید همه سنوات این طور باشد، این داخل فرض سؤال نیست. مگر انسان با ملاک بخواهد بفهمد، بگوید به همان حسابی که از امسال تا سال دیگر من باید صدقه بدهم، سال بعد هم همین ملاک در آن است. اگر از این کسی استظهار بکند که بعید هم نیست، نتیجه اش همین قول مشهور است، دیگران هم از همین استظهار کرده اند نه این که به اطلاقات این روایت تمسک کرده اند. آنها هم روی شمّ الفقاهه این مطلب را گفته اند. اگر این را ما گفتیم، می گوییم همه سنوات مثل هم است حکم واحد را دارد. این روایت این طور است.

ص: ۶۹۷

یا در روایت زراره آمده است که : «... یمرض فیدرکه شهر رمضان ویخرج عنه وهو مریض حتی یدرکه شهر رمضان آخر» رمضان دوم، دیگر رمضان سوم و چهارم را ندارد. این تعبیراتی است، به نظر می رسد که اینها اطلاق ندارد. اگر انسان بفهمد که هر سال با سال دیگر هیچ تفاوتی ندارد، خصوصیتی ندارد هر سال وظیفه این است که در سال دیگر انسان بجا بیاورد، خوب نیاورده است خوب کفاره اش را باید بدهد، تبدیل می شود به چیز. بعید نیست که این باشد.

علی أی تقدیر وجهی را که صدوقان گفته اند، خیلی واضح البطلان نیست چون از نظر ادله خاصه اگر کسی شمّ الفقاهه ای به خرج ندهد و جمود بخواهد بکند به این روایت ها، آن هایی که روایت هایش معتبر است مشکل است ما استفاده کنیم که همه سنوات هم همین حکم آن را پیدا می کند.

یک مسأله دیگر عبارت از این است که شخص اگر در بین سال خوب شد، وظیفه عبارت از این است که قضاء بکند، حالا واجب است یا نه آن بحثش هم بعد می آید. اگر قضاء نکرد کفاره دارد، می توانست روزه بگیرد می توانست قضاء بکند روزه را و نگرفت، این کفاره دارد. این سال اول کفاره دارد. حالاـ یک مرتبه این است که این کفاره را به رمضان دوم که رسید این کفاره اش را می دهد، یک دفعه واقع شده است در آن حرفی نیست و بعد هم قضاء می کند. قرار بود که جمع کند ما بین قضاء و کفاره، قضاء سال اول را بعد از این رمضان دوم را که ادائش را بجا آورد قضاء می کند، کفاره اش را هم می دهد. حالا اگر نه، هفت هشت ده سال است الآن گذشته کفاره به گردنش آمده است، چون قضاء ماه رمضان را بجا نیاورده بود بین الرمضانین، رمضان فوت شده بود و بعد وظیفه بود که قضاء بکند یا وظیفه و یا بالاخره اگر قضاء بجا می آورد کفاره نداشت. حالاـ این بجا نیاورده است، کفاره هست. آیا دوباره باز یک چنین وظیفه ای هست که دوباره قضاء بکند و نگذارد قضاء سال اولی که قضاء شده بود نگذارد به سال بعد، هر سال اگر گذشت از آن یک کفاره رویش می آید مثل فوراً ففوراً که در خیلی از دیون است، فوراً ففوراً است اینها هم فوراً ففوراً یعنی سنه و سنه این طور باشد، امسال باید بجا بیاورد و نیاورد و باید کفاره بدهد، دوباره سال دوم باید بیاورد و نیاورد برای اینکه چرا در سال دوم نیاورده است کفاره را، تکرر پیدا کند کفاره یا نه؟ مشهور ما بین امامیه عبارت از این است که تکرر پیدا نمی کند.

علامه در تـذکره حکم به تکرر کفـاره کرده است و از عامه هم بعضـی ها گفته انـد ولی دلیل محکمی برای مطلب نیست. در کتابهـای دیگرش هم نـدارد، کس دیگری هم نـدارد، فقـط در مسـتمسک از مبسوط هم نقـل می کنـد. امـا ما مبسوط را نگاه کردیم اصلاً این مسأله تکرر در آنجا عنوان نشده است. آنی که عنوان شده است در خلاف عنوان شده است و در خلاف نفی تکرر کرده است، گفته تکرر نیست، گفته بعضـی از عـامه گفته انـد امـا درست نیست و تکرری در بین نیست. در مبسـوط هم اصلاً مسأله اثباتاً و نفیاً مساله تکرر را ما پیدا نکردیم. اگر آقایان پیدا کردند، ببینند که چیست.

علی أی تقـدیر دلیلی بر تکرر نـداریم که اگر از سـال اول گـذشت، سال اول را ما حکم مشـهور قائل به تضـییقش هسـتند می گوینـد نبایـد به تـأخیر بیفتـد، حالا اگر هم افتاد انسان آزاد است هر وقتی بجا آورد آورد، منتها طوری نباشـد که زمینه فواتش جدی باشد.

مسأله ۱۶: «یجوز إعطاء کفاره أیام عدیـده من رمضان واحد أو أزید لفقیر واحد فلا یجب إعطاء کل فقیر مدا واحدا لیوم واحد». این بحثی ندارد.

مسأله ۱۷: لا تجب کفّاره العبـد علی سیِّده من غیر فرق بین کفّاره التأخیر و کفّاره الإفطار، ففی الاولی إن کان له مال و أذن له السیِّد أعطی من ماله و إلّا استـغفر بـدلًا عنها، و فی کفّاره الإفطار یجب علیه اختیار صوم شـهرین مع عـدم المال و(۱) الإذن من السیِّد، و إن عجز فصوم ثمانیه عشر یوماً، و إن عجز فالاستغفار.

۱- (۲) _ اگر در اینجا «أو» بود، تعبیر بهتر بود .

اینها را ایشان می فرمایند به گردن سید نمی آید، چون این نفقات جزء نفقات واجب نیست، که یک خلافی انجام داده است و جورش را سید بکشد، آن خرج و خوراک وامثال آن است که آنها را باید بدهد.

بنابراین در صورتی که کفاره، کفاره تاخیر باشد، چون در مسأله تأخیر، صرفاً صدقه است و دیگر صومی در کار نیست اگر مال داشت و سید هم اجازه داد ــ چون مال او هم مال سید است ــ از مالش صدقه می دهد و اگر مال نداشت و یا سید اذن نداد، استغفار می کند. و اگر کفاره افطار باشد چون این کفاره اختیاری است اگر مالی نداشت یا سید اذن نداد باید روزه بگیرد و اگر روزه را هم نتوانست بگیرد استغفار می کند.

فرمایش ایشان با یک فرمایشی که قبلاً گذشته بود یک نحو تهافتی دارد. آن جا می فرمایند اگر از شصت روز روزه عاجز شد، یا ثمانیه عشر و یا بما یطیق و اگر آن نشد بالممکن. چون عبد و غیر عبد هم حکم واحد را دارد و فرقی ندارد شامل این جا هم می شود. حالا عبد چون محل ابتلاء نیست بحث نمی کنیم، اما یک نحو تنافی از نظر علمی حاشیه می برد این حرف.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب انجام قضا تا رمضان سال بعد ۹۰/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: وجوب انجام قضا تا رمضان سال بعد

مسأله ۱۸: «الأحوط عدم تأخیر القضاء إلی رمضان آخر مع التمکن عمداً وإن کان لا دلیل علی حرمته».

مسأله عدم جواز تأخیر تا رمضان دوم و لزوم این که بین دو ماه رمضان قضاء آورده بشود، بسیار مشهور است. ما تا زمان صاحب جواهر و نراقی صاحب مستند، به کسی که در این مسأله تأمل و یا اظهار تردید کرده باشد برخورد نکردیم. آن ها هم فتوای صریحی ندارند. عروه ظاهراً از مستند اخذ کرده و مستند میل به عدم حرمت دارد، ولی صاف فتوا نمی دهد. ایشان هم خیلی صاف فتوا نداده و ظاهرش احتیاط استحبابی است.

ص: ۷۰۰

اقوال در مسئله:

شیخ طوسی در خلاف فرموده است: وقت قضاء بین رمضانین است و ادعای اجماع کرده است. بعد از شیخ طوسی، صاحب مجمع البیان طبرسی هم می گوید قضا باید بین دو رمضان باشد. بعد از او قطب راوندی در فقه القرآن دو جایش می گوید موقّت است و دعوای اجماع هم کرده. در یک جا دعوای اجماع کرده است، در یک جا هم «عندنا» تعبیر کرده است که آن هم ظهور در اجماع دارد. محقّق در معتبر فتوا داده است، یحیی بن سعید در جامع الشرائع فتوا داده است، علامه حلی در منتهی، تحریر، تذکره و مختلف فتوا داده است، شهید اول در دروس همینطور، ابن فهد در مهذّب البارع و بعدی ها هم عده

زیـادی از آنها همینطور فتوا داده انـد، محقّق اردبیلی می گویـد که «الظاهر» خلافی در کار نباشـد. به یک تناسبی میرزای قمی فتوا داده است و فرموده که خلافی در کار نیست، کاشف الغطاء فتوا داده است، شارح دروس آقا رضـی خوانساری او هم می گویـد ظاهراً اختلافی در مسأله نیست، کسـی خلاف ندارد. خلاصه یک شـهرت اینطوری هست که ما برخورد نکردیم کسـی تأمل کرده باشد.

بله، صـاحب جواهر در نجات العباد أحوط تعبیر کرده است، می گویـد علی الأحوط بین الرمضانین باشـد. نراقی در مسـتند می گوید دلیل تضیق تمام نیست، «إن لم یکن اجماع علی خلافه» او هم تأمل دارد که آیا اجماع هست یا نه. خلاصه اول کسی که یـک مقـداری ظـاهر در فتواست، همین عروه است؛ ما قبلش را برخورد نکردیم به چیزی که کسـی اینطوری بخواهـد فتوا داده باشد. منتها صـریح در فتوا آقای خوئی است که صـریح فتوا داده اند، آقای حکیم هم فتوایشان با مشـهور موافق شده است. این به حسب اقوال.

ص: ۷۰۱

بررسی ادله:

برخی خواسته اند از تعبیراتی مانند «توانی» که در صحیحه محمد بن مسلم آمده، «تهاون» که در صحیحه ابو بصیر آمده و «تضییع» که در روایات وارد شده استفاده وجوب بکنند. اما این دلیل ضعیف است. زیرا گاهی در مورد بیان اهمیت یک شیئی ولو به حد لزوم نرسیده باشد کلمه تضییع به کار برده می شود. کسی که نماز را به آخر وقت بگذارد، نماز را ضایع کرده است. برای استحباب مؤکد هم این تعابیر به کار می رود. با این که وجوبی نیست اما می توان گفت او این کار را ضایع کرده است و از آن مرتبه ساقطش کرده است. در این موارد از واژه های تضییع، تسامح و تهاون استفاده می شود.

اگر ما بودیم و تنها این ادله، این مقدار کافی نیست اما با ملاحظه چند امر دیگر می توان وجوب قضا را بین دو ماه رمضان مضیق دانست. این امور عبارتند از:

یک: شهرتی که در مسئله وجود دارد. ما به هیچ مخالفی برخورد نکردیم، چند نفر هم دعوای اجماع و بلا خلاف کرده اند. منتها آیا این مسأله اجماعی است یا نه، از عبارت محقّق استفاده می شود که ایشان اجماعی نمی دانند. چون با اجماع تعلیل نیاورده است، گویا اجماع طایفه برایشان ثابت نشده است ولی روی هم رفته شهرت بسیار قوی در این زمینه وجود دارد. و مخالفی هم ما نیافتیم.

دوم: روایت فضل بن شاذان و به تعبیر آقای حکیم مصحّحه(۱) فضل بن شاذان. سند این روایت به نظر ما معتبر است زیرا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس که در سند این روایت آمده، از مشایخ صدوق است. علی بن محمد بن قتیبه هم از شیوخ احمد بن ادریس است. ما شیوخ اجازه را معتبر می دانیم لذا می توانیم روایت را معتبر بدانیم.

ص: ۷۰۲

۱- (۱) ـ منظور از مصححه در عبارات ایشان این است که ایشان خودش به ادله مراجعه نکرده که ببیند صحیح است یا صحیح نیست، ولی برخی آن را صحیح دانسته اند لذا می گوید حکم به صحت کرده اند. گویا ایشان نمی خواهد خودش ضامن این صحت و فساد باشد.

منتها راجع به آن مسأله که آیا مسافر و حاضر حکم واحد را دارند، گفتیم روایت مضطرب است. چون ایشان دلیل را که ذکر می کند دلیل را راجع به مریض ذکر می کند و راجع به مسافر ذکر نمی کند، لذا گفتیم نمی شود تمسک کرد. اما اضطراب فقط از این ناحیه است، از این ناحیه که تصریح کرده قضاء را باید بین رمضانین بجا آورد، اضطرابی در کلام نیست و این را می توانیم اخذ کنیم. آقای حکیم هم به همین تمسک کرده است و ما هم تمسک می کنیم. آقای خوئی هم دلالتش را کامل دانسته است، اما اشکال سندی کرده است و ما می گوییم اشکال اضطراب داشت، اما از این جهت اضطرابی ندارد و جهتی ندارد که ما از این روایت رفع ید کنیم.

سوم: ما سراغ نداریم که برای ترک یک امر مستحبی کفاره، فدیه و یا صدقه واجب باشند. بگویند اگر این کار مستحبی را ترک کردی واجب است که صدقه بدهی.

آقای خوییؤ می فرمایند(۱) در بعضی جاها با آن که یک کاری حرمت ندارد ولی برای انجام آن کفاره قرار داده شده بنابراین وجوب صدقه دلیلی بر وجوب یا حرمت آن فعل نیست. مثلا در احرام اگر کسی دست به ریشش بکشد و بدون اختیار مویی از آن جدا شود با آن که این کار حرام نیست ولی باید فدیه بدهد. بنابراین امر به صدقه کاشف از وجوب مبادرت نیست.

به نظر می رسد اشکال ایشان وارد نباشد در این موارد هر چند وجوب بالفعل ندارد اما ملاک وجوبی در آن هست، ضرورت منشأ تجویز شده است و شارع برای جبران آن شیئی که اختیاری شخص نیست و یا مضطر است و یا اصلاً به هیچ نحو اختیار ندارد، یک چیزی را برای جبران آن داده اند. اما یک چیزی که عمداً و اختیاراً جایز و مستحب باشد، و بگوید اگر خلاف آن را انجام دادی باید صدقه بدهی، چنین چیزی را ما در فقه هیچ کجا برای نمونه سراغ نداریم.

۱- (۲) ـ موسوعه الامام الخویی، ج ۲۲، ص ۲۰۳.

خلاصه با در نظر گرفتن این امور اقوی عبارت از عدم جواز است و روی هم رفته می شود انسان حکم کند برای حرمت تأخیر و درست نیست که فتوا به جواز تأخیر بدهیم.

مسأله ۱۹: «یجب علی ولیّ المیت قضاء ما فاته من الصوم لعذر من مرض أو سفر أو نحوهما لا ما ترکه عمداً أو أتی به وکان باطلاً من جهه التقصیر فی أخذ المسائل وإن کان الأحوط قضاء جمیع ما علیه وإن کان من جهه الترک عمداً. نعم، یشترط فی وجوب قضاء ما فات بالمرض أن یکون قد تمکن فی حال حیاته من القضاء وأهمل وإلا فلا یجب لسقوط القضاء حینئذ کما عرفت سابقاً ولا فرق فی المیت بین الأب والأم علی الأقوی وکذا لا فرق بین ما إذا ترک المیت ما یمکن التصدق به عنه وعدمه وإن کان الأحوط فی الأوّل الصدقه عنه برضاء الوارث مع القضاء والمراد بالولیّ هو الولد الأکبر وإن کان طفلاً أو مجنوناً حین الموت بل وإن کان حملاً».

در این جا مسائل متعددی وجود دارد که باید مورد بحث قرار بدهیم. یکی عبارت از این است که شخص به خاطر عذری روزه را ترک کرده و بعدا هم می توانسته روزه بگیرد اما نگرفته است در این مورد مشهور ما بین علمای امامیه این است که ولی میت باید این را بجا بیاورد. حالا ـ قدر مسلّمش این است که متوفی میّت مرد باشد، آن وقت لازم است که ولیش بجا بیاورد.

مشهور ما بین امامیه عبارت از این است که قضاء واجب است، چه میّت مالی داشته باشد که صدقه داده بشود از طرف میّت یا نداشته باشد، یک وظیفه ای است که همان طوری که ابتدائاً خود شخص باید این قضاء را انجام بدهد، حالا خودش انجام نداده است و عمل به وظیفه نکرده ، ولیّش قائم مقام او می شود و باید بجا بیاورد.

ص: ۷۰۴

همه اینها بحث دارد که ولد اکبر، اگر نشد شخص دیگری قائم مقام می شود یا نمی شود، یا اختیاراً می شود یا نمی شود، که همه اینها قابل بحث است. مشهور بسیار قوی قائل هستند که ولد اکبر باید بجا بیاورد، ولو صدقه هم داشته باشد و مالی هم داشته باشد میّت، اما او وظیفه دارد. در مقابل او از ابن أبی عقیل نقل شده است که ایشان حکم کرده است که باید صدقه داده شود. ایشان اخبار صدقه را متواتر می داند و به آن تمسک کرده است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب قضاء توسط ولی میت نسبت به روزه هایی که از میت فوت شده ۹۰/۰۲/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

وجوب قضاء توسط ولی میت نسبت به روزه هایی که از میت فوت شده

مشهور درباره کسی که وفات کرده و روزه قضا دارد، قائل هستند که ولیّش باید قضاء کند. ولی یکی دو تا قول بر خلاف مشهور است، یکی قول ابن أبی عقیل است که می گوید: با صدقه ای که ولی به نیابت از او پرداخت می کند ذمه میت بریء می شود. ابن عقیل می گوید روایات متواتر در این زمینه هست ولی نسبت قولی که می گوید باید قضاء بجا بیاوریم، گفته است که شذوذ دارد.

برسی ادله قول ابن ابی عقیل:

اول: تمسک به آیه شریفه

علامه حلی در مختلف به دو دلیل تمسک می کند: یکی به روایت أبی مریم انصاری و یکی به این که (لیس للإنسان إلا ما سعی). در استدلال به آیه شریفه این سؤال پیش می آید که بر فرض هم که این دلیل درست باشد، چه فرقی است بین صدقه و قضاء که صدقه را ایشان قائل است، ولی قضاء را منکر؟ این آیه برای نفی مطلق تکلیف خوب است اما اگر با آن بخواهیم وجوب قضا را نفی و صدقه را اثبات کنیم، این محل مناقشه است.

ص: ۷۰۵

من احتمال می دهم بسیاری از استدلالهایی که علامه ذکر می کند وجهی است که خود علامه بیان کرده نه این که ابن عقیل این استدلال را بیان کرده باشد. حالا شاید علامه نظرش این باشد که بگوید (لیس للانسان إلا ما سعی) یک دلیل عام است. تردیدی در این نیست که نسبت به متوفّی می شود صدقه خیرات کرد، این جزء مقطوعات است و در آن تردیدی نیست. اما غیر از این آیا می شود یک عبادت مثل نماز و روزه ای را بجا آورد یا نه، این ثابت نیست به وسیله (لیس للانسان) خواسته اند بگویند که این مشروع نیست. آن یکی مشروعیتش ثابت است و این مشروع نیست، لذا انکار کرده است. شاید دلیل این باشد.

دوم: روایات

روایت عوالی اللئالی:

در باب بیست و پنج از جامع الاحادیث روایت عوالی اللئالی: «عن النبی(ص) من مات وعلیه صیام شهر فلیطعم عنه ولیّه مکان کلّ یوم مسکیناً»

در این روایت به همین اطعام اقتصار شده است که که ظاهرش این است که فقط وظیفه ولیّ اطعام است و تکلیف دیگری به نام قضاء ندارد. حالا صیام شهر، رمضان باشد یا ماه دیگری باشد فرقی ندارد این یک روایت که ضعیف السند است.

روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع:

این روایت در من لا یحضر نقل شده است(۱) . متن روایت این است: «روی محمد بن اسماعیل بن بزیع عن أبی جعفر الثانی علیه السلام قال: قلت له: رجل مات وعلیه صوم، یصام عنه أو یتصدّق؟ قال: یُتصدّق عنه فإنّه أفضل» سؤال شده از این دو تا کدام انتخاب بشود؟ حضرت فرموده که صدقه بدهد، چون آن افضل است.

۱- (۱) ـ مناسب بود در جامع الاحادیث این روایت را در باب بیست و چهار نقل کند ، ولی در آنجا نقل نکرده است.

نقد استدلال به این روایت توسط آقای خویی:

آقای خوئی(۱) از دو جهت راجع به این روایت بحث کرده اند، یکی از نظر سند که آیا این صحیح السند است یا نه؟ ایشان فرموده اند که در مشیخه فقیه طریقی برای آن مواردی که اول سند ذکر نشده نقل شده است. «ما ذکرته عن فلان وقد رویته» به چه طریقی. در مشیخه طریق ذکر شده است، ولی آیا طریق به روایاتی که صدوق به نحو مجهول از یک راوی نقل می کند هم هست یا نه؟ ایشان می فرمایند که این مشکل است، بلکه می شود جزم پیدا کرد که طریق به این نوع از روایت ها نیست.

ایشان می فرمایند اگر اول سند محمد بن اسماعیل بن بزیع قرار گرفته باشد این مشیخه طریق برای آن هست. «روی محمد بن اسماعیل بن بزیع» تعبیر شده باشد، مشیخه طریقی است برای او. ولی اگر صدوق خودش روایت را به راوی اسناد ندهد بلکه روایت را به فرد مجهولی نسبت دهد که او روایت را مثلا به محمد بن اسماعیل نسبت میدهد، در این صورت معلوم نیست طریق مشیخه شامل این موارد هم بشود. بعد هم می فرمایند اصلاً تعبیر «فقد ذکرته عن فلان» را نمی توان برای این موارد به کار برد. اگر صدوق روایتی را از یک راوی مجهول در کتابی ببیند و آن را در کتابش با این تعبیر بیاورد که «روی بعض اصحابنا عن فلان» قطعا طریق مشیخه شامل این مورد نمی شود.

نقد کلام آقای خویی:

به نظر می رسد فرمایش ایشان تمام نیست. یک مرتبه انسان مطلبی را مستقیم نقل می کند و می گوید: از فلان کس شنیدم، در این موارد صحیح نیست که از آن به صیغه مجهول اسم ببرد. با این که خودش مستقیم شنیده است، این صحیح نیست. خودش از محمد بن اسماعیل بن بزیع شنیده است، مع ذلک بگوید «وروی عن محمد بن اسماعیل بن بزیع» این گفته نمی شود. این تعبیر، تعبیر عرفی نیست، مگر در جایی که بخواهد تقیه و توریه بکند. می شود توریتاً بگوید که از او روایت شده است که راوی اش هم خود من هستم. ولی همین طوری در این طور چیزهایی که بنا بر توریه نیست، این تعبیر صحیح نیست.

۱- (۲) _ موسوعه الامام الخویی ، ج ۲۲، ص ۲۰۶.

اما اگر من بگویم که نقل شده از فلان کس که فلان مطلب را فرموده است، از آقای بروجردی نقل شده است که چنین فرمودند. آن وقت از من بپرسند که چه کسی نقل کرده است؟ من بگویم من از فلان کس شنیدم او هم از فلان کس او هم از آقای بروجردی. در این موارد اشکالی ندارد که به صیغه مجهول ذکر شود.

ایشان می فرمایند: اگر شما رُوی تعبیر کنید بعد هم خودتان طریق ذکر کنید و بگویید وقد ذکرته عن فلان عن فلان، این دو با هم منافات دارند. این درست نیست.

ولی بر فرض هم که این مطلب درست باشد اما اگر در شمول «ما ذکرته عن محمد بن اسماعیل» نسبت به «رُوی عن ..» تردید داشته باشیم باز هم نمی توانیم به این مشیخه استناد کنیم. ما برای ثبوتِ این شمول نیاز به دلیل داریم.

آقای سید جواد دو وجه ذکر کرده اند که هر دو وجه خوبی است.

وجه اول: ما در مواردی می بینیم که یک راوی فقط یک روایت در من لایحضر دارد و صدوق برای آن در مشیخه طریق ذکر کرده است و اتفاقا در همین یک روایت صدوق در سند از واژه «روی عن ...» استفاده کرده است. از این معلوم می شود که طریق مشیخه شامل این موارد هم می شود. در این موارد روایت دیگری از این راوی وجود ندارد که بگوییم طریق مشیخه ناظر به آن روایت ها بوده است. بنابراین اگر قرار باشد ورُوی داخل مشیخه نباشد برای چه آنجا مثلاً فلان شخص را ذکر کرده است؟ طریق برایش ذکر کرده است؟

ص: ۷۰۸

وجه دوم: ترتیب مشیخه صدوق به ترتیب روایات خود کتاب است. یعنی صدوق به تریب روایات به هر راوی که رسیده طریقش را در مشیخه ذکر کرده است. ترتیب مشیخه تصادفی نیست. ترتیب مشیخه تصادفی نیست. غیر از اولین شخصی که ذکر شده بقیه به ترتیب خود روایات است. آنی که جلوتر است اول، آنی که بعدش است دوم، آنی که بعدش است سوم، چهارم و همین طور تا آخر. در بعضی موارد ترتیب اقتضا می کند که همان جایی که «و رُوی» ذکر شده است، طریق برای همان باشد. و الا قاعده اش این بود که متأخرتر بیاورد. بنابراین اشکال آقای خویی وارد نیست.

اشکال دوم آقای خویی:

اشکال دیگری که آقای خوئی به این روایت کرده اند، این است که در این روایت فرض نشده است که کسی که می خواهد قضا را به جا آورد ولی میت یا فرزند میت است که سؤال از امر واجبی باشد بلکه ظاهرا سؤال کننده اجنبی از میت است و می دانیم قضای روزه میت بر اجنبی واجب نیست. بنابراین سؤال از یک امر استحبابی است و او می خواهد بداند که کدام یک از این دو امر صوابش بیشتر است. و شکی نیست که صدقه افضل است. بنابراین موضوع بحث ما تخصصا از این روایت خارج است.

نقد کلام آقای خویی:

اما اشکال ایشان به دلالت هم وارد نیست زیرا شاهدی بر این مطلب وجود ندارد. گویا ایشان از افضل بودن خواسته اند استفاده استحباب کنند ولی این قرینه ای بر این مطلب نیست. این روایت می تواند فرض واجب را بگوید و بفرماید ولی یا ولد اکبر مخیر است بین صدقه و قضا. همان طور که مجلسی اول هم در جمع بین روایات قائل به این است که برای ولی هر دو جور جایز است منتها افضل ممکن است یکی از اینها باشد. اگر ما دلیل داشتیم بر بطلان تخییر که قطعاً تخییری در کار نیست، می توانستیم بگوییم این قرینه است بر این که سؤال کننده اجنبی است. ولی یک چنین قرینه خارجی هم ما نداریم.

حضرت می فرمایند بر این که کأنّه هر دوی اینها جایز است، منتها افضل عبارت از این است که اگر این کار را بکنی. در هر دو صورت ذمه او بریء می شود، اما افضل فرد واجب عبارت از صدقه است. این منافاتی ندارد با این مطلب که هر دوی اینها جایز باشد منتها صدقه افضل باشد.

به علاوه در روایات دیگر همین باب هم برای قضای واجب از همین تعبییر استفاده شده است و حضرت هم در پاسخ صورت واجب را جواب داده اند.

صحیحه ابی مریم انصاری:

دلیل عمده صحیحه أبی مریم انصاری است. دو نفر این روایت را از ابی مریم نقل کرده اند، یعنی راوی از أبی مریم دو نفر هستند. یکی ابان بن عثمان که دو تا طریق به روایت ابان بن عثمان است، یک طریق کلینی دارد و یک طریق هم فقیه. در طریق کلینی معلی بن محمد است که نجاشی درباره اش میگوید: «یُعرَف و یُنکر» طریق کلینی قابل مناقشه است. این تعبیر درباره اش هست که خیلی ها مناقشه می کنند. منتها آقای خوئی چون در کامل الزیارات وارد شده است خواسته قبول کند، بعداً هم از این مطلب کامل الزیارات برگشته است.

یک طریق دیگری فقیه به ابان بن عثمان دارد که آن طریق بسیار بسیار معتبری است. راوی از أبی مریم انصاری یکی ابان بن عثمان است که قطعاً طریق صحیحی در آن هست. یک طریق دیگر هم ظریف بن ناصح است که آن هم طریق صحیحی است. منتها این دو روایت مختلف نقل شده است. مضمون روایت مختلف است. ولی در یک جهت مشترک است که تکلیف ابتدائی برای ولی صدقه قرار داده شده است که باید از آن مال اگر دارد خود میت باید از مالش صدقه بدهد، اگر مالش نشد این موقع تکلیف متوجه ولی می شود به حسب روایت ابان بن عثمان باید روزه گرفت و و به حسب روایتی که شیخ نقل کرده است از ظریف بن ناصح، باید صدقه بدهد. حالا این روایت را ما می خوانیم.

ص: ۷۱۰

طریق کافی(۱) : الْحُسَیْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّی بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِی مَرْیَمَ الْأَنْصَارِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا صَامَ الرَّجُلُ شَیْئاً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ ثُمَّ لَمْ یَزَلْ مَرِیضاً حَتَّی مَاتَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ وَ إِنْ صَحَّ ثُمَّ مَرِضَ ثُمَّ مَاتَ وَ کَانَ لَهُ مَالٌ تُصُدِّقَ عَنْهُ مَکَانَ کُلِّ یَوْمٍ بِمُدٍّ وَ إِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ مَالٌ صَامَ عَنْهُ وَلِیُّهُ

طریق تهذیب(۲) : مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ظَرِیفِ بْنِ نَاصِحٍ عَنْ أَبِی مَرْیَمَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا صَامَ الرَّجُلُ شَیْئاً مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلَمْ یَزَلْ مَرِیضاً حَتَّی یَمُوتَ فَلَیْسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ وَ إِنْ صَحَّ ثُمَّ مَرِضَ حَتَّی یَمُوتَ وَ کَانَ لَهُ مَالٌ تُصُدِّقَ عَنْهُ فَإِنْ لَمْ یَکُنْ لَهُ مَالٌ تَصَدَّقَ عَنْهُ وَلِیُّهُ .

در نقل تهذیب عبارت «لیس علیه شیء» نیست و همین موجب شده است که اضطرابی در این متن به وجود بیاید. البته در جامع الاحادیث به این تفاوت اشاره نشده است.

به حسب نقل ابان بن عثمان اگر میت مالی نداشت باید برایش روزه بگیرند ولی به حسب نقل ظریف بن ناصح در این حالت ولی باید صدقه بدهد.

هر چند این دو نقل با هم تفاوت دارند اما نمی توان گفت چون کلینی و صدوق اضبط هستند پس نقل آن ها مقدم است. به خاطر این که شیخ نقل کلینی را هم آورده است و به این تفاوت توجه داشته است.

ص: ۷۱۱

۱- (۳) _ الکافی ، ج ۴، ص ۱۲۴.

۲- (۴) _ تهذیب ، ج ۴، ص ۲۴۸. البته در تهذیب نقل کلینی هم آمده است.

اما چند احتمال در اینجا هست، یک احتمال این است که خود ابو مریم انصاری دو مرتبه مطلب را شنیده باشد. این احتمال هم بسیار بعید است که دو مرتبه شنیده است، یک مرتبه اش را که تصدّق بوده است این را برای ظریف بن ناصح نقل کرده است، یک مرتبه اش را که شنیده است که صیام بوده است این را برای ابان بن عثمان نقل کرده است. خوب این قانون درست نیست! ممکن است که اول مثلاً- یکی از اینها را شنیده بوده و همان یکدانه را برای یکی از اینها نقل کرده است، این ممکن است. اما بعد از این که دومی را شنید، این قاعده اش این است که برای شخص دیگری را که می خواسته نقل بکند هر دو را نقل بکند، بگوید من شنیدم یک مرتبه اینطور شنیدم از امام و یک مرتبه هم اینطور شنیدم، اما امساک کرده باشد و نقل نکرده باشد یکی از اینها را، با این که هر دو را شنیده بوده است برای آن راوی دیگر، این خیلی بعید است. پس آن ممکن است این دو مرتبه نشنیده باشد و اشتباه کرده باشد، یک مرتبه آن واقع را نقل کرده است و یک مرتبه هم اشتباهاً طور دیگری نقل کرده باشد، این طور می شود که اشتباه از خود ابان باشد و یک مرتبه هم بیشتر نشنیده باشد. یک مرتبه هم این است که او اشتباه نکرده است، ظریف بن ناصح یا ابان بن عثمان یکی از اینها اشتباه کرده باشند. یک احتمال دیگر این است که اینها هم اشتباه نکرده باشند، آن روات بعدی اشتباه کرده باشند اما راجع به شیخ نمی شود گفت بگوییم چون آنها اضبط هستند بنابراین بر نقل شیخ مقدم است.

ص: ۷۱۲

خلاصه ما الآن نمی دانیم کدام یک از اینها را ترجیح روشن بدهیم که کدام یک از اینها، البته ممکن است ترجیح ظنّی انسان بدهد و بگوید بر این که در نقل روایت ظریف بن ناصح یک خللی است که منتقی می گوید یک خللی هست در نقل او، انسان بگوید خوب آن روایت بعدی قشنگ نقل نکرده اند، یا ظریف خوب نقل نکرده است یا روات بعدی خوب نقل نکرده اند خللی هست، ترجیح ظنّی. اما ترجیحی که ثابت باشد تقدمش ثابت نیست. بنابراین روایت فعلاً مجمل است که ما چه کار کنیم، این طرف را بگیریم یا آن طرف را. نمی شود به این استدلال کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بحثی درباره سند و متن روایت ابو مریم انصاری ۹۰/۰۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحثی درباره سند و متن روایت ابو مریم انصاری

در جلسه قبل بیان شد که روایت ابو مریم انصاری به دو طریق نقل شده که تفاوت هایی بین آن ها وجود دارد. یکی نقل ظریف بن ناصح و دیگری نقل ابان بن عثمان. علامه حلی در مختلف تعبیری دارند که گویا در صحت هر دو طریق تأمل دارند. ایشان قبل از این که وارد متن روایت شوند می فرمایند(۱) : «بعد صحه سندها منقوله علی وجهین».

دو احتمال در این جا وجود دارد. احتمال اول این است که با این که روایت صحیح السند و قابل عمل است اما از نظر دلالت قابل بحث است. احتمال دوم اینست که ایشان نسبت به صحت سند تأمل دارند.

وجه تأمل ایشان در طریق ابان بن عثمان شاید این باشد که خود ابان بن عثمان مورد بحث است. قادسی، فطحی و ناووسی بودن به وی نسبت داده شده است.

۱- (۱) _ مختلف الشیعه، ج ۳، ص ۵۳۱.

اما مناقشه در طریق ظریف بن ناصح به چه علتی است؟ تمام روات این طریق از ثقات هستند. در اینجا تأمل ممکن است راجع به مسند یا مرسل بودن روایت باشد. چون ظریف بن ناصح از اصحاب حضرت صادق(علیه السلام) است و مراد از احمد بن محمد در این جا احمد بن محمد بن عیسی است. ظاهراً او کتاب ظریف را با واسطه حسین بن سعید نقل می کند. روایت احمد بن محمد بن عیسی از اصحاب حضرت صادق(ع) بی واسطه خیلی نادر است، آن موارد نادر هم محل شبهه است. و چون وسائط منحصر در ثقه نیست قهرا از این ناحیه شبهه پیش می آید.

علاوه بر مطلب فوق صاحب معالم متن روایت ظریف بن ناصح را مضطرب می داند. در این نقل آمده است که «من صام رمضان ....». اگر کسی رمضان را روزه بگیرد که چیزی بر ذمه اش باقی نمی ماند! روایت می خواهد حکم کسی که روزه را

نگرفته بیان کند. اما در تهذیب دارد که «من صام شیئا من شهر رمضان....».

بعد من به نسخه خودم مراجه کردم، دیدم که در آنجا شیئاً من شهر ساقط شده است و آن را ندارد، صام رمضان دارد. این نسخه با نسخه شهید ثانی مقابله شده و ایشان هم می گوید آن را در سنه ۹۵۵ با دو نسخه، که یکی از آن ها نسخه ورام بن أبی فراس است مقابله کرده است. ورام از اجلاء علما و صاحب مقام بوده بوده است.

بعد مراجعه کردم ببینم که دیگران چطوری نقل کرده اند، دیدم غنائم صام رمضان دارد. محقّق اردبیلی همین صام رمضان دارد منتها می گوید باید «شیئاً من شهر رمضان» باشد. کافی و من لا یحضر «شیئاً من شهر رمضان» نقل کرده اند، آنها البته به طریق ابان بن عثمان است و آن باید درست باشد و اینجا باید عبارت ساقط شده باشد. معتبر محقق «صام رمضان» دارد، مختلف و منتهی علامه هم «صام رمضان» دارند، همه اینها بدون «شیئاً من شهر» دارند. فقط کشف الرموز را دیدم که شاگرد محقق است، او «من شهر رمضان» دارد که احتمال قوی هست که تصحیح کرده باشند، دیده اند عبارت درست نیست و مصحّح آمده است این را کرده است.

ص: ۷۱۴

صاحب معالم خیلی جاها نسخه خود شیخ در دستش بوده است، حالا غیر از اینجا، اینجا ممکن است بگوییم نسخه پدرش دستش بوده و شهید ثانی پدر صاحب معالم بوده است و آن را نقل کرده است، خیلی ها هم از نسخه خود اصل نقل می کنند در باب صلات و جاهای دیگر که به خط خود شیخ این چنین است، در مقدمه منتقی هست که من دیدم.

خلاصه احتمال بسیار قوی هست که آن های دیگر تصحیح کرده اند و یک چیزی را اضافه کرده اند. به عبارتی در نقل ظریف روایت درست نقل نشده است. بنابراین هم از نظر سند جای شبهه است و هم از نظر متن تهذیب یک اضطرابی وجود دارد. این خیلی معلوم نیست که ما بتوانیم به نقل ظریف به ناصح استدلال کنیم.

طرح صحیح موضوع بحث و تفکیک دو مسئله از یکدیگر:

نکته دوم این که در طرح این مسئله باید دو موضوع کاملا از هم تفکیک شوند. در مباحثی آقایان مطرح می کنند گاهی این دو موضوع خوب تفکیک نشده است.

یکی عبارت از این است که آیا شخصی که وفات کرد، کسی می تواند از ناحیه او قضاء به جا بیاورد یا نه؟ اصل به جا آورن قضا مشروعیت دارد یا نه؟ ابن أبی عقیل به نحو سالبه کلیه منکر قضا است. مدعی است، اصلاً قضاء مطرح نیست نه ابتدائاً قضاء دارد و نه بعد التعذّر.

بحث دیگر این است که اگر اصل قضاء را علی نحو الاهمال اثبات کردیم، آیا ابتدائاً قضاء واجب می شود یا بعد از این که میت مالی نداشت، لازم است که ولی قضا را بجا بیاورد، که در خود عروه هم همین عنوان هست.

نفی قضا به نحو کلی از مختصات ابن أبی عقیل است و کس دیگری به آن قائل نشـده است. اما مسـئله دوم قائلینی دارد. سـید مرتضـی قائل شده است، محقّق در معتبر قائل شده است و می گوید که فضـلاء به این قائل شده اند. این که فضلاء به این قائل شـده اند، را خودش مسـتقیما پیدا کرده است یا نه، آن را نمی دانم. ولی در انتصار به قضاء قائل شده است منتها می گوید اول باید خودش اگر مال داشت از مال او صدقه داده بشود، اگر نداشت وظیفه ولی عبارت از این است که روزه بگیرد و می گوید «دلیلنا الاجماع المتکرّر» دعوای اجماع هم کرده است.

محقّق اول عنوان می کند(۱) که ولیّ بایـد قضاء بکنـد این را می گوید، بعد می گوید که بین شـیخ و سـید مرتضـی اختلاف است. اینهـا هم قائـل به صـدقه هسـتند و هم قائـل به قضاء، منتها کـدام جلو است و کـدام در رتبه بعـدی، مورد اختلاف است. والمروی روایت صدوق است که گفته اول صدقه است و بعد صیام. خود محقّق اینطوری تعبیر می کند.

بعـد هم محقق اشـاره ای به اشـکال ابن ادریس دارد. او گفته هیـچ محققی قائل به صـدقه نشـده است. ایشان هم در پاسـخ می گویند: این حرف، حرف نادرستی است، روایت صحیح مشتهر دارد، فضلاء آن را گفته اند و سید مرتضی دعوای اجماع کرده است.

کلام صاحب جواهر هم در رد کلام ابن عقیل است. دلیل ابن عقیل روایت ابو مریم انصاری است. ایشان می گوید این روایت أبو مریم انصاری مبتنی است به نقلی که شیخ کرده است، ولی نقل صدوق و کافی دلیل برای این مطلب نمی شود، برای اینکه آنها قائل شده اند به قضاء منتها در رتبه متأخر.

۱- (۲) _ المعتبر فی شرح المختصر، ج، ص: ۷۰۲.

آقای خوئی(۱) اینجا به صاحب جواهر ایراد می کند. ایشان می فرماید مطلب درست برعکس است. یعنی نقل ابو مریم انصاری دلالتی بر نفی قضا ندارد اما نقل تهذیب دلالت بر نفی قضا در رتبه متقدم دارد یعنی همان چیزی که ابن ابی عقیل می خواهد بگوید.

ایشان در تبیین این نظر می فرمایند قسمت دوم این روایت بر فرض که مشتمل بر تصدق باشد هیچ دلالتی بر نفی قضا ندارد. تصدق به خاطر تاخیر است اگر میت مالی داشت از مال میت این کفاره پرداخت می شود اگر هم نداشت از مال ولی. اما چون این قسمت در مقابل صدر حدیث قرار گرفته و در صدر حدیث نفی قضا شده است همین قرینه مقابله اقتضا می کند در این فرض قضا داشته باشد.

نقد کلام آقای خویی:

این فرمایش ایشان برای ما روشن نیست. اولاً، لا قضاء علیه در نقل شیخ نیست، لا شیء علیه دارد هیچ چیزی بر او نیست، یعنی نه صدقه ای و نه چیز دیگری. حالا ـ اگر گفتند کسی مریضی اش ادامه دارد، هیچ چیزی به گردن متوفی نیست، ولی او هم وظیفه ای ندارد، ولی در مقابلش اگر حالش خوب شده و روزه نگرفته اگر خودش مالی داشت خودش و الا ـ ولی او باید صدقه بدهد؛ از کجای این عبارت استفاده می شود که ولی هم باید روزه را قضاء کند و هم صدقه بدهد، منتها یا صدقه از مال میت و یا صدقه از خودش؟

نقطه مقابل «لا شیئ»، شیئ است. این مقابل می تواند صدقه باشد. اگر مریض بود هیچ چیزی بر او نیست اگر مریض نبود باید صدقه بدهد. این ظهور کالصریح برای این است که قضائی به گردن ولی نیست. تکلیفش عبارت از صدقه دادن است. حالا یا از مال خودش و یا از مال او.

۱- (۳) ـ موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۰۹.

اشکال ایشان درباره نقل ابان بن عثمان هم درست نیست. و نمی تواند دلیلی بر حرف ابن ابی عقیل باشد. زیرا ابن ابی عقیل به صورت کلی منکر قضا است. حتی در رتبه متأخر هم منکر قضا است.

جمع بین روایات:

حالا ببینیم جمع ما بین این روایات چگونه است. آقای حکیم خیلی خودشان را راحت کرده و می گوید مسأله اجماعی است، ما هم این روایت را کنار می گذاریم.

اولاً حرف ابن أبی عقیل را خیلی نمی توانیم بگوییم در آن زمان هم خلاف اجماع بوده است. آن مسأله بعدی که آیا قضا در رتبه متقدم است یا متأخر؟ آن هم که قطعاً اجماعی نیست. محقق قائل است، سید مرتضی قائل است، دعوای اجماع هم می کند برای مطلب خودش.

ثانیا اگر ما نتوانستیم روایات را جمع کنیم، یکی از طرق جمع عبارت از تخییر ما بین روایات است، چون صراحت ندارد در تعیّن یکی از اینها. ظهوری است که در این روایات هست.

غنائم هم گفته شیخ در سه کتاب قائل به تخییر شده است، این سه کتاب عبارتند از: مبسوط، اقتصاد و الجمل و العقود. البته این نسبتی که به شیخ داده شده درست نیست. شیخ گفته ولی یا باید صدقه بدهد و یا باید قضاء کند، ولی این أو تنویع است یعنی در یک صورت وظیفه عبارت از قضاء است ابتدائاً، اگر قضاء برای شخص مقدور نشد صدقه باید باشد. أو تنویع است نه أو تخییر! در عبارت قرینه ای وجود دارد که مورد غفلت واقع شده است.

در بین متأخرین هم مجلسی اول قائل به تخییر شده است. روایت هم معتبر است و باید جمع کرد، جمعش هم تخییر است. در لوامع منحصراً جمع تخییری را گفته است، ولی در روضه المتقین علاوه بر تخییر یک جمع دیگری هم گفته است که منتها می گوید آن بعید است.

ص: ۷۱۸

به نظر می رسد که تخییر بر طرح روایت ترجیح داشته باشد. ما این را شاید متعدد عرض کرده باشیم، اگر به یک کار ساده ای امر کرده باشند یک چیزی که خیلی ساده است، آن امر به یک چیز ساده در مقابل امر دیگری که ظاهرا با آن در تعارض است؛ ظهوری در تعین ندارد. ظهورش در تعین مورد انکار است. اگر الآن از ما پرسیدند بر این که من می خواهم تقلید کنم، از چه کسی تقلید کنم؟ یک آقایی هست می گویم از این آقا تقلید کنید. این هیچ ظهوری در تعیین این فرد ندارد. چون دم دست و سهل الوصول است می گوید از این تقلید کنید. اما اگر من گفتم می خواهم تقلید کنم، از چه کسی تقلید کنم؟ می گوید برو مثلاً ـ از فلان آقا که در نجف است تقلید کن. این امر از باب أحد الافراد خلاف ظاهر است، این یک نحو ظهوری در تعین دارد. خلاصه امر به یک چیز ساده ظهوری در تعین ندارد و در جمع بین روایات با تخییر کاملا سازگار است.

حالا ـ در ما نحن فیه روایاتی که راجع به روزه گرفتن است سخت است. خوب سخت است روزه گرفتن اگر ولیّ بخواهد از طرف میت روزه بگیرد، این کار مشکلی است؛ آن چیزی که امر شده است به این که ولی قضاء بکند، این ظهور دارد در وجوب. اما آنی که می گوید یک مدّ طعام بده، این یک چیز خیلی ساده ای است! این ظهور در تعیّن ندارد که حتما باید صدقه بدهد. بنابراین اگر قضاء روزه را به جا آورد که بهتر است و الا می تواند صدقه بدهد. جمع عرفی ما بین اینها تخییر می شود و الزامی در کار نیست، صدقه ساده را اگر بدهد کافی است، اما مناسب این است که قضاء بکند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

جمع بین روایت ابی مریم و روایاتی که قضا را واجب می دانند ۹۰/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بین روایت ابی مریم و روایاتی که قضا را واجب می دانند

بررسی قید عمدی نبودن روزه های فوت شده

اگر متوفی زن باشد آیا ولی نسبت به روزه هایی که فوت شده وظیفه دارد؟

در جلسه گذشته بیان شد که جمع بین روایت ابی مریم که وظیفه اولیه را صدقه می داند و روایاتی که امر به قضا کرده است، اقتضا می کند که قائل به تخییر شویم و بگوییم مستحب مؤکد قضاست و می تواند ترخیصا صدقه بدهد. امر به صدقه ظهور در تعیین ندارد، ولی صریح بر عدم تعیّن قضاء است و با صراحت این ما از ظهوری که امر به قضاء در وجوب ظهور دارد، رفع ید می کنیم. مجلسی اول هم در لوامع و روضه المتقین به همین قائل شده است. به عده ای از کتب قدما هم تخییر را نسبت داده اند ولی آن اشتباه است و ما عبارت را اشتباهی معنا کرده بودیم. مسأله تخییر هم فقه جدید نیست، قائل دارد، منتها قائلش کم است.

طبق جمعی که ما کردیم قضا افضل است اما در صحیحه محمد بن اسماعیل بزیع صدقه را افضل دانسته است.

ما عرض کردیم که دو جور می شود تقریب کرد و بگوییم که این با روایت های دیگر معارضه ندارد. یکی عبارت از این است که بگوییم مشروعیت هر دو مفروض بوده و سائل در مورد روزه مستحبی سؤال می کند که کدام افضل است. حضرت می فرماید افضل عبارت از صدقه است. و این هیچ منافاتی ندارد که در روزه واجبی تخییر باشد و افضل عبارت از قضاء باشد و در مستحبی افضل عبارت از صدقه باشد، در واجبی عبارت از قضاء باشد.

ص: ۷۲۰

منتها این را ما نمی توانیم به گردن روایت بگذاریم. ممکن است شخص در حکم مسئله تردید دارد. مردد است که صدقه واجب است یا قضا واجب است؟ آقای خوئی کأنّه می خواهد از ظهور کلام هم همین را بفهمد که مستحبی را خواسته سؤال کند.

مخصوصا که در سؤال دارد که «علیه صوم». خیلی بعید است که این را حمل بر روزه مستحبی کنیم یا بگوییم او واجب را سؤال کرده و حضرت مستحبی را جواب داده است.

به علاوه فإنّه أفضل ممکن است افضل دو فرد واجب باشد و حضرت می فرماید بر این که تخییر است و افضل عبارت از این چنین است.

بیان دیگر این است که گاهی امام علیه السلام ابتدائاً حکمی را بیان می کنند و گاهی فرد اصل حکم را می داند از خصوصیات سؤال می کند. در مورد دوم امر ظهوری در وجوب ندارد. مثلا از امام علیه السلام می پرسد غسل جمعه را قبل از ظهر جا بیاورم یا بعد از ظهر بجا بیاورم؟ نماز شب می خواهم بخوانم، نماز شب را قبل از نصف شب بجا بیاورم یا بعد از نصف شب؟ حضرت فرمود مثلاً بعد از نصف شب بجا بیاور و یا آن را گفت قبل از ظهر بجا بیاور. این سؤال معنایش عبارت از این است که طرف اصل حکم را می داند که حکم وجوبی است و یا استحبابی است، منتها وقتش را می خواهد سؤال کند که کی است. ما برای اثبات این که چون امر کرد و گفت این وقت بجا بیاور، این امر دیگر ظهور در وجوب پیدا نمی کند. او می گوید حالا چه واجبی و چه مستحبی، من می خواهم ببینم وقتش کی است، حضرت می خواهد تعیین وقت کند. گاهی تعیین می کند این وقت و گاهی هم می گوید این وقت بجا بیاور چون افضل است. این ممکن است افضل همانی را که خودت می دانی که حالا مستحب می دانی و یا واجب می دانی و یا هر کدام می دانی، افضلش عبارت از این است.

ص: ۷۲۱

این هیچ گونه دلالتی برای اصل وجوب یک شیء نمی کند. چون این دلالت نمی کند، بنابراین ممکن است ما بگوییم که این صورتی را ناظر است که آن خودش می دانسته که واجب نیست که هم اجنبی است که می خواهد بجا بیاورد و حضرت نسبت به اجنبی فرموده که افضل عبارت از صدقه است دون القضاء. این امکان دارد که ما با این تقریب بگوییم که ظهور این از آن گرفته می شود.

اما به نظر می رسد که این هم درست نباشد، چون ظاهر این تعبیر عبارت از این است که فرد فی الجمله می داند که ولی وظیفه دارد، منتها سؤال می کند که آن واجب و یا مستحب عبارت از قضاء است یا صدقه؟ در این روایت اسمی هم از اجنبی نبرده که ما بگوییم فرض خاصی را سؤال کرده است لذا نمی توانیم از این روایت ولی را اخراج کنیم و بگوییم او دارد حکم اجنبی را سؤال می کند. آقای خویی روایت را اینطور معنا کرده است.

خود این روایت ظاهرش عبارت از این است که اگر ولیّ بخواهد بجا بیاورد هر دوی از اینها را می تواند بجا بیاورد و افضل عبارت از صدقه است. آن وقت بعد جمع ما بین این و روایت دیگر اگر بخواهیم انجام بدهیم، اینجا ممکن است بگوییم که افضل عبارت از صوم ولیّ است که سخت تر است و روایت های زیادی هم راجع به این موضوع هست.

مرحوم صاحب حدائق روایت را حمل به تقیه کرده و می گوید واجب عبارت از صوم است، منتها این هایی که صدقه گفته اند از باب این که بیشتر سنی ها صدقه را قائل هستند، آن را حمل به تقیه کرده اند.

ص: ۷۲۲

منتها حمل به تقیه در جایی است که نتوانیم جمع دلالی بکنیم و الا اگر جمع دلالی ممکن باشد حمل روایت بر تقیه صحیح نیست.

بنابراین تا این جا به نظر می رسد در این مسئله قائل به تخییر شویم و شاید بعدا این بحث را تکمیل کنیم.

برسی قید عمدی نبودن روزه های فوت شده:

در این مسئله برخی قیدی هم زده اند و گفته اند در صورتی ولی اکبر وظیفه دارد که فوت شدن روزه، عمدی نباشد اما اگر او عمدا روزه نگرفته است ولی وظیفه ای ندارد. البته بیشتر علما قیدی نزده اند اما برخی مانند صاحب عروه این طور گفته اند. دلیل آن هم انصراف عنوان شده است و گفته اند که ادله به فرد غیر عمدی انصراف دارد.

به نظر می رسد این کلام تمام نیست. اولا در روایات هیچ قیدی نسبت به این مسئله وجود ندارد و ثانیا چه دلیلی بر انصراف است؟ مقتضای قاعده عبارت از این است که فرقی نکند که فوت از باب عمد باشد و یا از باب غیر عمد باشد.

اگر متوفی زن باشد آیا ولی نسبت به روزه های فوت شده وظیفه دارد؟

بحث دیگر راجع به این که زن چه حکمی دارد، زن فوت کرده است. بحث راجع به این است که راجع به پدر است که باید قضاء کرد یا راجع پدر و مادر را شامل می شود؟ اکثر علما یا بالصراحه و یا بالاطلاق فرقی نگذاشته اند ما بین پدر و مادر. عده ای کثیری تصریح کرده اند که حالا اسمائشان را بعداً ذکر می کنیم.

اما در مقابل اینها یک جماعت معتنابهی هم هست که اینها اختصاص داده اند به پدر. اول از اینها ابن ادریس در سرائر است. بعد هم فاضل آبی در کشف الرموز و فخر المحقّقین در ایضاح به این مطلب قائل شده اند. فخر المحققین می گوید پدرم هم در بعضی جاها قائل شده است که من پیدا نکردم، نمی دانم در کجا قائل شده است. محمد بن شجاع قطّان در معالم الدین، محقّق کرکی در جامع المقاصد، شهید ثانی در مسالک، هم قائل هستند.

عده ای هم در مسأله تردید کرده اند مثل محقّق در شرایع و نافع، علامه و صاحب کفایه تردید کرده اند.

خلاصه اشهر عبارت از تعمیم است و قلیلی که ندرت ندارد عبارت از اختصاص است. حالا بحث در دلیلش است.

آن هایی که قائل به اختصاص شده اند گفته اند همه روایات راجع به رجل است و غیر رجل چیز دیگری نیست. دو تا روایتی هم که راجع به زن سؤال کرده اند که آنجا یُقضی عنها در آن است، آنجا گفته اند مراد مشروعیت قضاء است نه وجوب قضا. می گوید اگر در حال حیض فوت شده باشد، قضاء ندارد و اگر سفر بوده است قضاء دارد. این مربوط به اصل مشروعیت این روزه است روایت دیگر هم همینطور است.

خلاصه دو تا از این روایت ها که راجع به مادر است مشروعیت قضاء را اثبات می کند. اما برای وجوب قضاء از مادر دلیل نداریم، مقتضای اصل برائت است.

از سوی دیگر ممکن است بگوییم که شمّ الفقاهه انسان می گوید که مرد بودن خصوصیتی ندارد. همان طور که در «رجل شکّ بین الثلاث والأربع» خصوصیت را ملغی می کنیم با این که عقلاً هیچ اشکالی ندارد، ممکن است ارفاقی راجع به زن شده باشد و موارد شکوکی را که حکم به بطلان شده است راجع به زن بگوید این باطل نیست و عملش صحیح است و دوباره اعاده لازم نیست. ولی آقایان الغای خصوصیت می کنند و می گویند مرد و زن ندارد. چه مانعی دارد در همین جا هم کسی بگوید که الغاء خصوصیت بشود؟! خصوصاً این که ولیّ که کاری است که انجام می دهد و دیگران هم بر آنها لازم نیست و الزام مال ولیّ است. روی حقوقی که مولّی علیه بر ولیّ دارد شارع تحمیل کرده است برای این که ولیّ باید این کار را انجام بدهد. مخصوصا با توجه به این که حق مادر به حسب روایات و آیات قرآن بیشتر است. لازم باشد ذمه پدر را بریء کند، و ذمه مادر لازم نباشد بر ولیّ؟! این خودش خیلی خلاف ذوق است. اکثریت آقایان هم که می گویند فرقی بین مادر و پدر نیست؛ روی همین جهات ذوقی است.

ص: ۷۲۴

به علاوه منظور از روایتی که می گوید چیزی را که الزام نشده باشد، این نمی تواند به گردن ولیّ بیاید اینست که چون بر خود میّت واجب نیست، نمی تواند بر ورثه اش واجب باشد. منظور از روایت این است. و الا خیلی از مستحبات هست که بر پدر و مادر واجب نیست، ولی خوب است که ولیّ اشخاص از طرف آنها و یا غیر ولی خیراتی انجام بدهند و برایش بیاورند بنابراین همانطور که اکثریت قائل شده اند ما نمی توانیم حکم را مخصوص مرد بدانیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وظیفه ی ولی اکبر نسبت به صوم و صلاه مادر ۹۰/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

وظیفه ی ولی اکبر نسبت به صوم و صلاه مادر

راجع به این که آیا ولیّ اکبر لازم است صوم و صلاه مادر را قضاء کند یا نه؟ اشهر لزوم است. پانزده کتاب صریحاً و نوزده کتاب ظاهراً حکم به وجوب کرده اند. ده کتاب صریحاً و یک کتاب ظاهراً حکم کرده اند به عدم وجوب.

بررسی ادله:

برای وجوب به روایات و قاعده اشتراک استدلال شده است که به بررسی آن ها می پردازیم.

روایت اولِ محمد بن مسلم(۱) :

الْحُسَیْنِ عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِینٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَدْرَکَهُ رَمَضَانُ وَ هُوَ مَرِیضٌ فَتُوُفِّیَ قَبْلَ أَنْ یَبْرَأَ قَالَ لَیْسَ عَلَیْهِ شَیْ ءٌ وَ لَکِنْ یُقْضَی عَنِ الَّذِی یَبْرَأُ ثُمَّ یَمُوتُ قَبْلَ أَنْ یَقْضِیَ.

یکی از روایاتی که مورد استناد قرار نگرفته است و فقط محقّق اردبیلی(۲) به نحو اشعار به آن تمسک کرده است، روایت محمد بن مسلم است. ایشان می فرمایند کلمه رجل از باب تغلیب بر زن هم صادق است لذا شامل آن هم می شود و اختصاص به مرد ندارد.

۱- (۱) _ وسائل، ج ۱۰، ص ۳۳۰.
۲- (۲) _ مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج، ص: ۲۶۹.

آن چه به این تغلیب مشعر است، کلمه «الذی» است. «الذی» برای جنس است، یعنی اشخاصی که چنین خصوصیتی دارند که قدرت داشتند انجام بدهند و انجام ندادند، این تکلیفی را متوجه ورثه می کند. ولو موضوع مورد سؤال رجل بود، اما روایت ضابطه را می گوید، می فرماید: «کسی که»، نمی فرماید: «مردی که» الذی به معنای «مردی که» نیست. می گوید کسی که

یبریء ثم یموت قبل أن یقضی می گوید. از اطلاق آن جمله می شود استدلال کرد. البته ایشان می گوید این اشعار به تغلیب دارد اما شاید بیش از یشعر بشود استدلال کرد.

البته به این نکته باید توجه داشت که خیلی از مواردی که خواسته اند به عنوان تغلیب، الغاء خصوصیت و تنقیح مناط از مرد تجاوز کنند و حکم زن را ذکر کنند، به نظر ما از این بابت نیست بلکه مدلول مطابقی لفظ شامل زن هم می شود نه این که لفظ دلالت نکند و بخواهند با تغلیب دلالت آن را ثابت کنند. مثلا در جایی دیدم آقای مطهری دلالت کلمه مسلم بر زن مسلمان را در روایت «طلب العلم فریضه علی کلّ مسلم» را از باب تنقیح مناط و یا الغاء خصوصیت دانسته بود.

ولی ما در گذشته هم عرض کرده ایم که مشتق وضع شده است برای ذاتٌ ثبت له المبدأ. این ذات، هم شامل زن و هم مرد می شود. بنابراین کلمه مسلم به دلالت مطابقی شامل زن مسلمان هم می شود. یا اگر شما بخواهید این عبارت رسائل را که می فرماید: «اعلم أنّ المکلف إذا التفت الی حکم شرعیّ» را ترجمه کنید باید بگویید: «شخص تکلیف» شده اگر متوجه شد حکمش چنین است. اینجا دیگر دو لفظ زن و مرد به کار نمی برند، این ترجمه درست نیست که بگویید اگر مردی که تکلیف شده است و یا زنی که تکلیف شده است، ترجمه صحیح مطابق همین است که شخص تکلیف شده.

ص: ۷۲۶

یـا در عبـارت «اعلم أنّ البـالغ الـذی وضـع علیه القلم کفـایه» هم همینطـور است. در ترجمه (قـد أفلـح المؤمنـون الـذین هم فی صلاتهم خاشـعون) و امثال آن هم باید گفت مراد از مؤمنون یعنی افرادی که مؤمن هسـتند، اشخاصی که مؤمن هستند، نه مرد هایی که مؤمن هسـتند و بعـد بگوییم از مردها ما با الغاء خصوصـیت و تنقیح مناط تعدّی می کنیم. در قرآن کریم عناوین کلیه همینطوری تعبیر شـده است. این اصـل کلی اش این است. منتها اگر از هر دو واژه «المسـلم و المسـلمه» اسـتفاده شـد، آن قرینه اسـت برای این که مراد از مسـلم مرد مسـلمان است. و الاـ اگر این واژه مطلـق آمـد یعنی جنس مسـلمان. در «المسـلم من سـلم المسلمون من یده و لسانه» هم ما باید آنطوری ترجمه کنیم.

امـا مـا نحن فیه این گونه نیست. به همین خـاطر محقق اردبیلی آن را از باب تغلیب می دانـد. در ما نحن فیه کلمه رجل از باب تغلیب شامـل زن هم می شود نه بـا دلالت مطابقی. اگر شـما «رجلٌ شک بین الثلاث والأربع» را بخواهیـد ترجمه کنیـد، ترجمه اش این است که مردی بین سه و چهـار شـک کرده است، خود مرد ترجمه این «رجـل» است. اگر بگوییم انسـانی شـک کرده است این ترجمه آزاد است نه ترجمه مقید.

بنابراین کسانی که به قرآن اشکال کرده بودند که در آیه شریفه «و کانت من القانتین(۱) » باید من القانتات بگوید و کانت من القانتین گفته است، این همان اشتباهی است که متوجه نشده اند. این زن جزء افراد قانت حساب می شود، قانتین باید گفت.

بله اگر بخواهیم در مقـایسه بـا زن هـای دیگر بگوییم قـانت است از واژه قانتـات اسـتفاده می کنیم اما اگر بخواهیم بگوییم در میان انسان ها و در مقایسه با همه انسان ها قانت است باید من القانتین بگوییم.

ص: ۷۲۷

۱- (۳) ـــ تحریم ،.

ملک الشعرای بهار را دیدم که راجع به پروین اعتصامی شعر می گوید می خواهد بگوید این شاعر بود اما شاعر زن ها بود. می گوید: میان پرده گیان بی قیاس پروین بود. یعنی در میان زن ها پروین شاعر بزرگی است. نمی خواهد بگوید که اگر در شعرا حساب بشود باز هم خیلی برجسته است.

روایت دوم محمد بن مسلم(۱) :

عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ عَلَاءٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي امْرَأَةٍ مَرِضَتْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ أَوْ طَمِثَتْ أَوْ سَافَرَتْ فَمَاتَتْ قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ رَمَضَانُ هَلْ يُقْضَى عَنْهَا فَقَالَ أَمَّا الطَّمْثُ وَ الْمَرَضُ فَلَا وَ أَمَّا السَّفَرُ فَنَعَمْ.

علامه و محقق اردبیلی هر دو به این روایت استدلال کرده اند. علامه در مختلف از این روایت به موثقه تعبیر می کند که وجه آن روشن است. در سند این روایت علی بن الحسن بن فضال واقع شده که فطحی و ثقه است.

اما محقق اردبیلی تعبیر به صحیحه می کند(۲) . ایشان روی چه حسابی تعبیر صحیحه کرده است؟ طبق اصطلاح قدما این روایت صحیحه است اما در این طبقه معهود نیست طبق این اصطلاح تعبیر کنند. احتمال دارد که چون از حضرت عسکری درباره آن ها سؤال شده و حضرت فرموده است «خذوا ما رووا وذروا ما رأوه» و خود امام دستور داده است که عمل کنید به روایات اینها، این تصحیح روایات اینهاست به منزله این است که این روایات صادر شده باشد از معصوم است. شاید به اعتبار این کلام حضرت این روایت را صحیحه دانسته است. حالا این استدلال درست است یا نادرست است کاری ندارم، شاید یک چنین چیزی منشأ شده است و الا به حسب ظاهر صحیحه تعبیر کردن به روایت ابن فضال درست نیست.

۱- (۴) ـ وسائل، ج ۱۰، ص ۳۳۴.

۲- (۵) ـ مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج، ص: ۲۶۹.

بحث دلالی:

اشکالی به دلالت روایت:

در دلالت روایت طبعا ممکن است یک اشکالی به ذهن بیاید و آن این است که این روایت دلالت بر جواز صوم دارد نه وجوب صوم و بحث ما بررسی وجوب صوم از ناحیه ولی است. «لا ـ یُقضی» یعنی صحیح نیست، مقابلش «یُقضی» می شود صحیح است لذا نسبت به مورد بحث ما که وجوب است نمی شود به آن استدلال کرد. معمولا این اشکال ذکر کرده اند.

پاسخ به این اشکال:

به نظر می رسد که این اشکال وارد نباشد. «لا یقضی» در این روایت نقیض منطقی «یقضی» نیست و چون نقیض آن نیست به معنای جواز در مقابل عدم جواز نیست. یعنی نمی توان از مفهوم «لا یقضی» معنای «یقضی» را کشف کرد.

در توضیح این مطلب ما مکرّر عرض کرده ایم، خیلی از موارد است که بین نقیضین شقّ ثالث پیدا می شود. از نظر وضع کلام نقیضین می شود، اما از نظر اطلاق کلام شبیه به ضدین می شود و شق ثالث پیدا می شود. شما می گویید فلان استخاره خوب است یا می گویید خوب نیست، این خوب است یا خوب نیست نقیضین است. اما از نظر استعمال عرفی شقّ ثالث دارد؛ میانه نه داخل خوب است و نه داخل بد.

یا وقتی می گویید أظنّ فلان مطلب فلان جور باشد یا می گویید ما أظن که فلان مطلب فلان جور باشد. این أظنّ که یعنی من گمانم این است، در جایی که ما شک متساوی الطرفین داشته باشیم این تعبیر را نمی کنیم. در اینجا ما أظن حد وسط دارد.

اگر حضرت در پاسخ فردی که از اعاده نماز سؤال می کند بفرمایند یعید از این استفاده وجوب می شود. اما اگر بگویند لا یعید این به این معناست که مشروع نیست. ما می بینیم که این دو معنایشان نقیض هم نیست بلکه دو معنای متفاوت دارند.

ص: ۷۲۹

در مانحن فیه هم از همین قبیل است. در همین روایت حضرت می فرمایند اگر فوت به خاطر سفر باشد قضاء کند و اگر به خاطر آنهای دیگر نه. قضاء کند یعنی واجب است قضا کند نه این که جایز باشد. حتی محقق اردبیلی در وجوب این جمله دعوای صراحت کرده است. خوب این یکی از روایات مسأله است. صحیحه ابومسلم هم به همین مضمون است که قبلا آن را خواندیم.

صحیحه أبی بصیر(۱) :

بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ مَرِضَتْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ مَاتَتْ فِي شَوَّالٍ فَأَوْصَتْنِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا قَالَ هَلْ بَرَأَتْ مِنْ مَرَضِهَا قُلْتُ لَا مَاتَتْ فِيهِ قَالَ لَا تَقْضِي عَنْهَا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْهُ عَلَيْهَا قُلْتُ فَإِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا وَ قَدْ أَوْصَتْنِي بِذَلِكَ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي شَيْئاً لَمْ يَجْعَلْهُ اللَّهُ عَلَيْهَا فَإِنِ اشْتَهَيْتَ أَنْ تَصُومَ لِنَفْسِكَ فَصُمْ.

علامه در مختلف به این روایت استدلال کرده است. ایشان از سه راه برای وجوب به این روایت استدلال کرده است.

یکی سؤال حضرت. چرا سؤال کرد: «هل برأت من مرضها؟» این معلوم می شود که بین بریء از مرض و بین غیر بریء از مرض تکلیف جدا می شود و از این معلوم می شود که اگر بریء از مرض شد لازم است قضاء بشود یُقضی عنها و اگر بریء نشد قضاء ندارد.

دوم این که تعلیل ذکر کرده است، چرا که اگر خوب نشده بود لازم نیست بجا بیاوری و عمل کنی؟ می گوید به دلیل این که لم یجعله علیها. از این استفاده می شود که علتش عدم جعل است. پس علت اگر منتفی شد الجعل علیها شد، تو باید عمل کنی به وصیت و واجب است که انجام بدهی.

ص: ۷۳۰

۱- (۶) ــ وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۳۳.

سوم این که او اصرار کرده بود، حضرت تعجب کرده بود که چطور می شود اصلاً، آیا قابل تصویر هست یا نه؟ از تعجب حضرت معلوم می شود که لم یجعله علیها اصلاً امکان ندارد و اگر جعل بود لازم بود.

نقد کلام علامه:

البته هر سه وجهی که تعبیر کرده است اثبات مشروعیت می کند. برای شخص اجنبی که عمل به وصیت واجب نیست. این روایت ناظر به مشروعیت و جواز قضا است. وجوب بالوصیه به درد ما نمی خورد ما وجوب ذاتی می خواهیم. همه این ادله برای اثبات مشروعیت کافی است اما برای اثبات وجوب نمی توانیم به این استدلال کنیم. از وصیی که اگر وصیتی نبود بر او واجب نبود، بخواهیم برای ولی نتیجه گیری کنیم. این چطور استدلالی است که ما استدلال کنیم؟

از نحوه استدلال اینها به نظر می رسد که اینها مفروغ عنه گرفته اند که اگر یک چیزی مشروع شد وظیفه ولیّ این است که این امر مشروع را برای مادرش هم بجا بیاورد کأنّه حقوق مادر کمتر از حق پدر نیست. در غنائم می گوید در بعضی روایات هست می گوید بر این که اگر دین پدر و مادر را کسی اداء نکند آق است. و این هم دینی است که مربوط به مادر است که حق او بر فرزند بیش از پدر است.

مع ذلک در اینطور موارد امکان تفکیک هست مابین پدر و مادر. شاید بتوان گفت احیاناً چون حبوه ای از پدر اختصاص پیدا می کند به ولیّ اکبر و در مادر مسأله حبوه نیست، این منشأ شده باشد برای این که پدر یک حق استثنائی داشته باشد. اینطور چیزها قابل تصویر هست.

اما این قابل تصویر در جایی است که روایتی تفکیک کرده باشد بین پدر و مادر، ما باید بپذیریم، ولی تفکیک نکرده باشد همینطور اشخاص بشنوند، تعجب می کنند که چرا اینطور شده است؟ به حساب نیامده است حق مادر، اینها روی حقوق است که می گوید ولی اکبر باید اداء کند. شک بین شکوک آقایان الغاء خصوصیت می کنند، همین جایی که الغاء خصوصیت می شود اگر روایتی مفصّل بود ما بین مرد و زن، ما اخذ می کردیم برای این که عقلاً اشکالی ندارد. ارفاق درباره زن شده باشد بگویند مواردی که ما باید نماز احتیاط بجا بیاوریم و رکعات احتیاط بجا بیاورم، زن لازم نیست و همان کفایت می کند. یا مواردی که حکم به اعاده می شود و شکوک مبطل می شود بگوییم بر این که زن اکتفاء کند به همان؛ اشکالی ندارد اگر یک روایتی بود برای تفکیک ما می پذیرفتیم، اما همینطور اگر الغاء بکنند عرف خصوصیت نمی فهمد و الغاء می کند و تعدی می کند. خلاصه این آقایان از این ادله چنین فهمیده اند.

از طرفی ما مراجعه کردیم عامه هیچ کدام مسأله تفکیک بین پدر و مادر را مطرح نکرده اند. این مسئله از قدیم از زمان معصوم مطرح بوده است، ولی در میان عامه چنین تفکیکی دیده نمی شود. در این محیط ها که این روایات صادر بشود ما بخواهیم تفکیک کنیم بین اینها، وجود ندارد.

استدلال به قاعده اشتراک:

یکی از وجوهی که برای تعدی به آن استدلال شده است قاعد ه اشتراک است. که ما به خاطر اشتراک احکام بین زن و مرد حکم مرد را به زن تعمیم می دهیم.

نقد دلیل قاعده اشتراک:

از این جواب داده انـد و گفته انـد اگر یـک حکمی مرد داشت راجع به موضوعی، ما می گوییم اختصاص به مرد نـدارد و زن هـم راجع بـه آن موضـوع همیـن حکم را دارد روی قاعـده اشـتراک. امـا اگر در یـک حکمی راجع به مرد اشـخاص تکلیفی داشـتند، اینها را بگوییم این تکلیف را راجع به زن هم دارند، این دیگر از قاعده اشتراک استفاده نمی شود. نمی توانیم بگوییم چون ولی نسبت به مرد حکمی دارد نسبت به زن هم همین حکم را دارد.

اگر به ما گفتنـد که شـما از مرد تقلیـد کنید، یا به انسان ها تکلیف می کنند و یا تکلیف به مرد باشد و یا زن باشد، مکلف زن باشد یا مرد باشد، هر چه که باشد، اما بگویند شـما از مرد تقلید کنید بگوییم از این قاعده اشتراک اسـتفاده می شود که از زن هم من می توانم تقلیـد کنم. بگویند شـما پشت سـر مرد نماز بخوانید، قاعده اشتراک اقتضا می کند که شـما پشت سـر زن هم بشود نماز بخوانید، گفته اند این قاعده اشتراک این را اقتضا نمی کند که اگر شخصـی نسبت به مردی حکمی داشت نسبت به زن هم آن حکم را دارد، این نیست. اگر بلکه قاعـده اشتراک می گوید اگر مردی نسـبت به یک موضوعی حکمی داشت زن هم نسـبت به همان موضوع حکم دارد، این قاعـده اشتراک است. لذا در اینجا ما با قاعده اشتراک بخواهیم بگوییم که اگر مرد وظیفه ای دارد راجع به پـدر، همین وظیفه را راجع به مـادر هم دارد، اینطور نیست. اگر دلیـل خارج نبود، ما می گفتیم مرد که وظیفه دارد قضـاء کنـد نمـاز و روزه پـدر را، زن هم وظیفه دارد، منتها سؤال کرده انـد حضـرت فرموده است که نه، زن وظیفه ندارد. آن جلوی قاعده اشتراک را گرفته و می گوید این وظیفه، وظیفه اختصاصی مرد است.

اما راجع به این که مرد یا زن و هر کدام نسبت به مرد وظیفه ای دارند، تقلید را از مرد باید بکنند و از این بگوییم تقلید از زن هم جایز است این قاعده اشتراک نیست و در ما نحن فیه ما می خواهیم بگوییم که شخص نسبت به زن چه تکلیفی دارد، نه این که زن چه تکلیفی دارد نسبت به آن موضوع! آن تکلیف را روایت دیگر تعیین کرده است و مورد بحث نیست. خلاصه گفته اند قاعده اشتراک در اینجا جاری نیست.

نظر نهایی:

اما به نظر می رسد خیلی از موارد خود الفاظ عام است و ما اشتراک را از عمومیت لفظ می فهمیم، خیلی از چیزها را هم با تناسبات حکم و موضوع می فهمیم و می توانیم الغاء خصوصیت کنیم. اگر گفتند مردی مرده است ما می خواهیم او را دفن کنیم کیفیت دفن چطور است، می فهمیم که زن هم مرده است همینطور است. می خواهیم غسلش بدهیم کیفیت غسل چطور است، آن هم همینطور است.

خلاصه در این موارد تعدّی می شود. خیلی چیزها به تناسب حکم و موضوع تعدیاتی می شود فرقی ندارد این طرف و آن طرفش، خود الفاظ عام است.

علی أی تقدیر با مجموع من حیث المجموع به نظر می رسد با اکثریت و فتاوای عامه و بعضی از این روایات روی هم رفته انسان می تواند بگوید که هر دو حکم واحد را دارد.

آقای وافی یک مطلبی دیشب نقل کرد من چون لفظ یادم رفت، می خواستم دوباره بپرسم می گفت آقای حائری می فرمود من تردید داشتم که پدر و مادر حکم واحد را دارد یا نه؟ می گفت شب خوابم برد و مادرم را دیدم که از جلوی من رد شد، او هم سواد نداشت و عربی بلد نبود. گفت: إنّها کبیره علیك، حالا آن کلامش یادم نیست؛ که من آن وقت هم نمی دانستم که این ضمیر إنّها به کجا برگشت می کند، ولی فهمیدم به من می گوید که نماز من را هم بخوان، لازم است به این که تو کوتاه نیایی در مورد من. مثل این که ایشان متمایل شده بود.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۲۵ اردیبهشت ماه ۹۰/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

«و المراد بالولی هو الولد الأكبر»

یک بحث مهم این است که این ولیّی که نسبت به صوم و صلات پدر یا پدر و مادر وظیفه دارد، چه کسی است؟

اکثر علماء به خصوص از شیخ به بعد، گفته اند که پسر بزرگ تر است. حالا یا مباشرتاً لازم است و یا أعمّ از مباشری و غیر مباشری، آن بحث علی حده است، اما هم بین قدماء و هم بین بعضی از متأخرین نظریه دیگری هم در کار هست.

کلام مرحوم آقای خویی در تبیین نظریه مشهور:

مرحوم آقای خوئی برای این که نظریه این اکثریت را اثبات کند، بیانی دارند. ایشان می فرمایند(۱) : در صحیحه حفص بن البختری حضرت می فرمایند(۲) : أولاهم بالمیراث. هر کس به میراث اولی بود همان کس وظیفه دارد. به حسب بعضی از روایات دیگر می گوید(۳) آن کسی که افضل اشخاص است، افضل اهل بیت است، او وظیفه دارد. به قرینه روایات دیگر منظور کسی است که سهم بیشتری دارد. در این جا منظور فضل و زیادی مال مراد است.

ص: ۷۳۵

۱- (۱) ـ موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۱۵.

۲- (۲) ـ عن أبی عبد اللّه (علیه السلام): فی الرجل یموت و علیه صلاه أو صیام «قال: یقضی عنه أولی الناس بمیراثه» قلت: فإن کان أولی الناس به امرأه؟ «فقال: لا، إلّا الرجال».

۳- (۳) ـ عَنْ أَبِی بَصِیرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ سَافَرَ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ فَأَدْرَکَهُ الْمَوْتُ قَبْلَ أَنْ یَقْضِیَهُ قَالَ یَقْضِیهِ أَفْضَلُ أَهْلِ بَیْتِهِ.

ایشان می فرمایند بر این که هر دو یک مطلب را بیان می کنند و با تقریبی استفاده می شود که منظور همان ولد اکبر مذکّر است. ایشان می فرمایند اولاً اطلاق جمله که می گوید آن کسی که اولی است یعنی اولای علی وجه الاطلاق اولویت دارد به میراث.

لازمه اولویت علی وجه الاطلاق عبارت از این است که از طبقه اول باشد. آنها هستند که به ارث اولویت علی وجه الاطلاق دارند. طبقه های بعدی، در موقع فقدان طبقه اولی و یا طبقه متقدم آنها اولویت نسبی پیدا می کنند. و اما اولویت مطلق که نه نسبی نباشد و مطلق باشد، مال طبقه اولی است. پس طبقه اولی اولویت دارد این مقدار از این استفاده می شود.

در این طبقه هم معمولا بیشترین سـهم مال پسر بزرگتر است(۱) . پس قهراً این منطبق می شود بر پسـر بزرگتر که سهم بیشتر را دارد. حالا آن حبوه(۲) هم که به پسر بزرگتر می رسد در جای خودش محفوظ است. که مشهور این است که حبوه غیر از آن محاسبه ارث است.

ص: ۷۳۶

۱- (۴) ـ مثلا اگر میت دارای پدر ، مادر ، شوهر، یک پسر و یک دختر باشد ارث این طور تقسیم می شود. در طبقه اول پدر ، مادر ، پسر ، دختر و شوهر یا زن است. حالا ما شوهر را فرض می کنیم چون اولاً ثابت هم هست که بایـد مرد باشـد، نباشـد هم سـهم بیشتر را ما می خواهیم بگوییم، سـهم بیشتر مال شوهر است. در سی و شـش سهم یک ششم آن مال پدر است، یک ششم آن مال مادر است، این دوازده سـهم. یک چهارمش مال شوهر است که نُه سـهم مال شوهر است، دوازده سهم و نُه سهم می شود بیست و یک سهم، پانزده سهم می ماند که پنج سهم آن مال دختر است و ده سهم آن مال پسر است (للذکر مثل حظّ الانثیین) ما می بینیم بر این که سـهامی که در اینجا هست شـش سـهم و شـش سـهم و نُه سـهم و ده سهم، بیشترین سهم که ده سهم است این مال پسر بزرگتر است.

۲- (۵) ـ منظور ثیاب ، خاتم، سیف و مصحف میت است که به پسر بزرگتر می رسد.

نقد کلام آقای خویی:

نکته قابل تأمل این است که در تمام روایاتی که در مسأله هست، حتی در یک جا اسمی از پسر بزرگتر نیست. یک چیزی که به تعبیر خیلی ساده می شود بیان کرد، چرا با این عناوین کلیه مانند افضل افراد یا اولای افراد به میت از آن تعبیر کنند؟ اگر مراد پسر بزرگتر است می توانند راحت بفرمایند پسر بزرگتر. چرا از عناوینی استفاده شود که تطبیق آن بر پسر بزرگتر نیاز به مباحث استدلالی باشد و بخواهیم وجهی برای تقریب آن بیابیم.

به علاوه در بعضی موارد سهم پسر از بعضی ورثه کمتر است. مگر همیشه کسی که می میرد یک پدر، یک مادر، یک شوهر دارد و بعد هم یک دانه دختر و یکدانه پسر. ممکن است ده تا پسر باشند اگر تقسیم بشود به هر پسری خیلی کم برسد.

نکته سوم این که: در محاورات عرفی کسی از پسر بزرگتر این طور تعبیر نمی کند. اگر از شما همین مسأله را بپرسند شما چطوری جواب می دهید؟ آیا از واژه ای استفاده می کنید که تطبق آن نیاز به محاسبه داشته باشد؟ در رساله های عملیه چگونه این مطلب بیان می شود؟ وقتی راحت می توانیم بگوییم پسر بزرگتر چرا این کار را نکنیم؟

حتی حفص بن البختری که از حضرت سؤال کرده او از پاسخ حضرت، پسر بزرگتر را نفهمیده و می پرسد اگر اولای به میراث دختر باشد باید چه کار کنند. که حضرت می فرمایند نه باید پسر باشد.

وقتی می توان از تعبیر صاف و روشن استفاده کرد دلیلی ندارد که ما از واژه هایی استفاده کنیم که تطبیق آن بر فرد خاص نیاز به مؤنه دارد. این مثل این است که شما به کسی بگویید همشیره زاده خاله شما فلان وظیفه را دارد، و منظور شما این باشد که وظیفه تو همین است، چون همشیره زاده خاله منطبق می شود بر خود شخص. یا بگوییم این کار را کسی انجام داده است که پدر و مادرش هم پدر و مادر من است، ولی برادر و خواهر من هم نیست. خوب این کیست؟ این خود من هستم، پدر و مادرم پدر و مادر من است، اما برادر و خواهرم نیست.

اینطور لغت ذکر کردن مناسب مقام بیان مسأله و افتاء نیست. یکدانه روایت در اینها نیست که ولد اکبر ذکر شده باشد. مذکر ذکر شده، اکبر ذکر شده، اما با قید این که ولد هم باشد نیست.

نکته چهارم این که: قدما هم این طور نفهمیده اند. قبل از شیخ مطلب به این واضحی نبوده است. شیخ طوسی اعلی الله مقامه بالاخره شیخ الطائفه است، یک فرمایشی فرموده است و بعد از ایشان تلقی به قبول شده است. آن مقدار کتبی که شیخ نوشته، وسعت علومی که در آن ها وارد شده مستحق است که شیخ الطائفه گفته بشود. در فقه، در اصول، در رجال، در دعا، در کلام، در هر کدام یک از علوم اسلامی که حساب می کنید ایشان مقام اول را دارد. قهراً در اینجا فرصت ایشان برای این همه کار گوناگون تقسیم می شود در دوره های بعدی هم کسی نبوده است که بتواند در عرض شیخ باشد، آنهای دیگر تابع شده اند. اما قبل از شیخ اینها نظریاتشان اینطوری نبوده است و مخالف بوده اند در خصوصیات.

لذا اجمالاً به نظر می رسد از آن جا که حتی یکدانه روایت راجع به ولد اکبر نداریم، از ظهور ابتدائی به نظر می رسد که نمی خواهند منحصر کنند به یک فرد یا یک طبقه. نمی خواهند یک شخص را معیّن کنند. در طبقات مختلف کسی که ارث زیادتر می برد وظیفه او بیشتر می شود و باید جور مورّث خود را هم بکشد.

نکته ای درباره بحث دیروز:

در جلسه دیروز گفته شد که در این مسئله فرقی بین پدر و مادر نیست. یکی دیگر از ادله این مطلب این است که در هفده روایت تعبیر میّت شده است. گفته شده قضاء صوم میّت را ولیّ باید انجام بدهد. میت هم شامل مذکر و هم مؤنث می شود.

ص: ۷۳۸

به علاوه در معتبر می گوید شیخ گفته است که مادر و پدر حکم واحد دارد. در تحریر هم همینطور است. این آن طوری که ما از کلمات بزرگان، این طبقه، درک می کنیم این است که سکوت این ها علامت امضاء است، آن هم نسبت به کلام شیخ اگر سکوت کردند همان امضاء است. به خصوص راجع به علامه روشن تر، علامه در مختلف اقوال مختلف را نقل می کند و نقل قول شیخ را می کند و بعد می گوید «لنا» فلان مطلب. نگفته بود که قول شیخ مختار ماست، اما همین که سکوت کرده بود مناقشه نکرده بود و نگفته بود بقیه درست است یا هیچ چیزی نگفته بود، تعبیرش می گوید «لنا». همین سکوت کأنّه حرف شیخ حرف ما هم هست.

از مجموع قرائن به دست می آید که تفاوتی بین مرد و زن در این مورد نیست. این قرائن و ادله عبارتند از روایاتی که اختصاص از آن ها استفاده نمی شود، روایاتی که به تناسبات حکم و موضوع عرف الغاء خصوصیت می کند و می گوید مرد بودن در این حکم موضوعیتی ندارد، روایاتی که می گوید اگر کسی دین والدین را اداء نکند عاق آن ها می شود.

از مجموع این ها با ضمیمه بعضی از شواهد دیگر، ظهوری حاصل می شود که این ها تفاوتی ندارند. ظهور لازم نیست که به حد یقین کذایی باشد. کمتر مسأله ای است که به طور یقین ما بتوانیم به مطلبی برسیم. انسداد را هم که ما قائل هستیم لذا مجموع این ظنون می تواند در نظر نهایی مؤثر باشد.

«والمراد بالولیّ هو الولد الأکبر وإن کان طفلًا أو مجنوناً حین الموت بل وإن کان حملاً»

ص: ۷۳۹

این از فروع مسأله است که مراد از ولی کیست؟ بعد از اینکه گفتیم مراد ولد اکبر است، آیا باید هنگام وفات والدین مکلف باشد؟ فخر المحقّقین در ایضاح مدعی است که باید موقعی که میت فوت کرده پسر بالغ باشد تا تکلیف متوجه او شود. عده معتنابهی هم با او موافقت کرده اند، اما سید و بعضی های دیگر می گویند نه، همین که ولد اکبر باشد کافی است. لازم نیست مکلّف باشد. خوب حالا اینها را بعداً بحث می کنیم. به عبارت دیگر پسر بزرگتری که هنگام فوت پدر صلاحیت وارث بودن را دارد مشمول این حکم می شود. هر چند هنگام فوت پدر مجنون و یا مادر او را باردار باشد.

اگر میت فرزند نداشت

مسأله ۲۰: لو لم یکن للميّت ولد لم یجب القضاء علی أحد من الورثه و إن کان الأحوط قضاء أکبر الذکور من الأقارب عنه.

بهتر این بود که یک مقداری بیشتر از اینها احتیاط می شد، چون غیر از این صورت هم قائل دارد، به اعتبار قائل اگر ذکور هم نباشد گاهی باید آن اداء بشود.

اگر اولیاء میت متعدد شدند

مسأله ۲۱: لو تعدّد الولی اشترکا ، و إن تحمّل أحدهما کفی عن الآخر، کما أنّه لو تبرّع أجنبی سقط عن الولی.

اگر ولیّ متعدد شد آیا ایام روزه و نماز تقسیم می شود یا این که به نحو واجب کفایی است؟ این هم خودش بحث دارد و اختلافی است. منتها می گویند اگر ما قائل به تقسیم هم شدیم، مسئول و مدیون عبارت از افراد متعدد است یا در جایی که یکدانه بیشتر نیست، ولی یکدانه بیشتر نیست، مسئول و مدیون آن شخص دیگر است. شخص دیگر بخواهد آن را تبرعاً اداء کند و بجا بیاورد حتی بدون این که تسبیبی از ناحیه او باشد کافی است. این مثل همه دیون دیگر است. البته این هم مورد بحث است، سابقین بعضی ها گفته اند نخیر کافی نیست، بعضی ها گفته اند باید بالتسبیب باشد که انتصاب داده بشود برای خود شخص، از بعضی ها استفاده می شود که با تسبیب هم کفایت نمی کند، باید فعل مباشری باشد، اینها بحث هایی است که ما هم قائل و دلیلش را بعداً ذکر می کنیم.

ص: ۷۴۰

جواز استیجار:

مسأله ۲۲: یجوز للولی أن یستأجر من یصوم عن المیّت و أن یأتی به مباشرةً ، و إذا استأجر و لم یأت به المؤجر أو أتی به باطلًا لم یسقط عن الولی.

برای این که این مدیون است، و دین به وسیله استیجار به فرد دیگر منتقل نمی شود. بنابراین بر ذمه این هست، اگر او اداء کرد ذمه این فارغ می شود و الا نه.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

بررسی روایات و اقوال فقها در مورد انحصار ولی در پسر بزرگتر ۹۰/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بررسی روایات و اقوال فقها در مورد انحصار ولی در پسر بزرگتر

نکته ای در مورد جلسه گذشته:

در محاسبه این که در ورثه چه کسی سهم الارثش بیشتر است به دو شکل می توان آن را محاسبه کرد.

یک محاسبه ای دیروز عرض کردیم که فرض کنیم همه از اینها باشند، ببینیم چه کسی سهم بیشتری می برد، از سی و شش سهم شش سهم مال پدر، شش سهم مال مادر، نُه سهم مال زوج و ده سهم مال پسر، پنج سهم هم مال دختر، این یک جور محاسبه. پس بنابراین سهم اوفر مال سهم پسر است.

یک جور دیگر که شاید ساده تر هم باشد و نظر آقای خوئی هم در محاسبه به این باشد این است که تک تک اینها با هم مقایسه بشود، یعنی پسر را با یک یک اینها تک تک ملاحظه بشود. اگر پسر با دختر ملاحظه بشود (للذکر مثل حظ الانثیین) سهم پسر بیشتر می شود. پسر با پدر ملاحظه بشود و یا با مادر ملاحظه بشود، آنها یک ششم می برند و پنج ششم مال پسر است. پسر اگر با شوهر ملاحظه بشود، شوهر یک چهارم می برد و سه چهارمش مال این است. اگر با زن ملاحظه بشود، زن یک هشتم می برد، هفت هشتمش مال این است. پس خلاصه با هر کدام از اینها ملاحظه بشود، سهم بیشتر مال پسر است.

ص: ۷۴۱

ولی به چه دلیل در غالب موارد یکی از این دو حالت است. در خیلی از موارد سهم پسر از بعضی ها کمتر می شود. اگر غالب موارد یکی از این دو صورت بود، می گفتیم محمول به غلبه است. ولی در این جا اینطور نیست. در همان جایی که ما سی و شش سهم فرض می کردیم، آنجا می گفتیم پسر ده سهم می برد چون از آن پانزده سهم ده سهمش مال این است. حالا اگر دو پسر بود، باید آن پانزده را به پنج قسمت تقسیم کنیم، سه تا مال دختر می شود و آنهای دیگر هر کدام شش تا می شود و از نُه کمتر می شود.

خلاصه این هیچ وجهی ندارد که ما این روایت را منطبق کنیم به صورتی که شاید کمتر اتفاق بیفتد، بیشتر موارد غیر از این دو صورت مفروضه است. به علاوه چه وجهی دارد که به جای ولد اکبر به از این تعبیر استفاده شود. طوری تعبیر شود که حتی حفص بن البختری که روایت را از حضرت می شنود در تطبیقش اشتباه کند.

نگاهی به اقوال:

در این که اکثریت با این است که فقط با ولد اکبر مذکر است، تردیدی نیست. این ها می گویند: با فقدان ولد اکبر، بقیه وظیفه ای ندارند. اکثریت با این است. ولی عده دیگری رأیشان این نیست. صاحب فقه رضوی، پدر صدوق، صدوق، و بعضی از متاخرین نظرشان این مطلب نیست. به عبارت دیگر نظر مقابل مشهور نظر شاذی نیست.

منتها بعضی از قدماء نظرشان این است که در درجه اول باید پسر بزرگتر بجا بیاورد، اما اگر نشد نصیب بقیه می شود حتی گفته اند این مسؤلیت به عهده زن هم می آید. در این قسمت به متن برخی از این اقوال اشاره ای می کنیم.

ص: ۷۴۲

فقه رضوی(۱) : و إذا کان للمیت ولیان فعلی أکبرهما من الرجلین أن یقضی عنه فإن لم یکن له ولی من الرجال قضی عنه ولیه من النساء.

در این جا نگفته اکبر الولـدین بلکه گفته اکبر الولیین و این دو ولی ممکن یک پـدر و یکی پسر باشد. قهراً در اینجا هر کدام اکبر است همـان ولی می شود. در باب اموات که بایـد از ولی اجازه گرفته شود، شـیخ طوسی می فرمایـد: پـدر مقـدم بر پسر است.

تقریبا عین همین تعبیر در فقیه و مقنع است و از علی بن بابویه هم در مختلف همین را نقل کرده است.

ابن جنیـد از قـدماء فتوایی دارد که نقـل صـاحب مـدارک از این فتوا بـا نقل «مختلف» تطبیق نمی کنـد. عبارت مختلف(۲) که کلام ابن جنید را نقل می کند این چنین است: «أولی الناس بالقضاء عن المیت أکبر ولده الذکور وأقرب اولیائه إلیه إن لم یکن له ولد». در رتبه متقدم پسر بزرگتر ولیّ اوست، اگر پسر نداشت، قهراً باید ببیند هر کدام از اینها نزدیکتر هستند طبقه قبل مقدم بر آنهاست.

انتصار توضیـح نداده است که ولیّ کیست، فقط صوم بر ولیّ است یکی دو تا کتاب دیگر هم همینطور است که توضیح نداده انـد ولیّ کیست. مقنعه می گویـد: «إذا مـات انسان وقـد صام من شـهر رمضان بعضه فإنّه ینبغی للأکبر من ولـده من الرجال أن یقضـی عنه بقیه الصـیام فإن لم یکن له ولدٌ من الرجال قضی عنه أکبر اولیائه من أهله وأولاهم به وإن لـم یکن له إلا من النساء». در تعبیر «ینبغی للأـکبر» دو احتمـال است، یـک احتمـال این است که قـانون این است که بایـد اکبر این را انجـام بدهـد، چون «ینبغی» در مصـطلح قدماء غیر از مصطلح متأخر ماست که حتماً ینبغی در موارد استحباب استعمال می شود با مراجعه به حدیث و کتب فقهی قـدماء، می بینیم که ینبغی در مـوارد جـواز، اسـتحباب و وجوب اسـتعمال می شود. ینبغی یعنی آن چیزی که می شود بجا بیاوریم، لذا به هر سه تطبیق می کند در این موارد ترجیح یک طرف بر دیگری از قرائن مقام معلوم می شود. حالا در اینجا «فإنّه ینبغی للأکبر من ولـده» یعنی قانون الزامی عبارت از این است که این اکبر انجام بدهـد، این مستبعد است که مقدار واجب را ذکر نکننـد و فوری برونـد سراغ مستحب. این ینبغی به نظر می رسـد که وجوبی مراد است. حالاـ علی أی تقـدیر با دیگران مخالف است، چون دیگران اگر آن ولـد اکبر نشـد دیگران می گوینـد ساقط است و دیگر قضائی در کار نیست، ولی اینها می گویند قضاء است حتی به زن هم می رسد که شهید اول هم همین را فهمیده است.

۱- (۱) __ الفقه – فقه الرضا، ص: ۲۱۲.

۲- (۲) __ مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج، ص: ۵۳۲.

مهذّب هم اینطور است که: «فإن صحّ من مرضه ولم یقض ما علیه فعلی ولده الأکبر من الذکور أن یقضی عنه ما فاته من ذلک وجوباً فإن لم یکن له ذکرٌ فالأولی به من النساء» هر کدام از اینها مقدم شد، این هم تعبیر ایشان است.

نافع محقّق تعبیری دارد که من احتمال می دهم که مسامحه ای در تعبیر نافع شده باشد که در شرایع نیست. او دارد: «یقضی عن المیّت أکبر ولده ما ترکه من صیام» اسمی از ذکور نبرده است، أکبر وُلده تعبیر شده است. منتها کلمه «وَلَد» من دیده ام که در خود عروه هم هست که ولد به خصوص پسر اطلاق می شود. شنیدم عرب ها هم احیاناً همینطور تعبیر می کنند.

دروس می گوید: «الولی عند المفید لو فُقد أکبر الولد فأکبر أهله من الذکور فإن فقدوا فالنساء وهو ظاهر القدماء والأخبار والمختار» مختار هم همین است، ظاهر اخبار هم همین است و همین شکل است. منتها حالا ظاهر اخبار به این شکل استفاده می شود یا نه، یک مقداری محل حرف است.

اینجا یک چیز عجیبی ایضاح فخر المحققین دارد که من خیلی تعجب می کنم، مراجعه نکردم ببینم شخص دیگری این مطلب را از ایضاح نقل می کند یا نه. تعبیر ایضاح این است: «قد دلت الروایات الصحیحه علی تفسیر الولیّ إنّه أکبر اولاده الذکور» نه یک روایت، روایات! آن هم صحیح. روایات صحیحه بر تفسیر این که ولیّ عبارت از اکبر اولاد ذکور است که ما برای نمونه یک دانه اش را هم پیدا نکردیم. منابعی که ایشان داشته همین مدارکی است که در دست ما هم هست، نه این که یک کتب نوادری است که از بین رفته و در دست ما نبوده است در آنجا دیده و هیچ اسمی هم از آنها نبرند. پیداست همین هاست و ایشان آن را تطبیق کرده است به اولاد ذکور و امثال آن و الا یک چنین چیزی در روایات یکدانه هم ما نداریم.

ص: ۷۴۴

محقق اردبیلی هم در مجمع الفائده در مسأله منوب عنه کیست و قضای چه کسی باید بجا آورده بشود، ایشان می گوید پدر، مادر و سایر مورّثین هر کسی که مورّث است آنهایی از این شخص ارث می برند ولو از ضامن جریره اگر ارث می برد باید قضاء او را بجا بیاورد و هیچ خصوصیتی راجع به پدر و مادر نیست، آن خیلی کلی تر می گوید بر این که اولاهم بالمیراث همین است هر کسی که وارث است بر دیگران تقدم است این ارث می برد و دیگری ارث نمی برد. آن موقعی که وارث شد در هر طبقه ای، وظیفه اوست و دیگران لازم نیست. اگر آنها نبودند و وارث عوض شد، او وظیفه پیدا می کند. ایشان عقیده اش این است.

اگر هم ولی متعدد شد می گوید بعضی از اخبار اقتضا می کند أکثر نصیباً به جا آورد. خیال می کنم منظور ایشان روایتی است که در آن أفضل اهلبیته آمده است. لکن در صحیحه محمد بن حسن صفار آنجا ایشان می فرمایند که أسن میزان است و می گوید اگر دوتاست، هر کدام بزرگتر است وظیفه همان است.

مدارک می گوید: «مقتضی صحیحه حفص و مرسل حماد عدم اختصاص الوجوب بالولد الأکبر» که قهراً با پدر هم عرض می شود «بل أولی بالمیراث من الذکور مطلقا» هم در طبقه اولی و هم در طبقه چیزی خصوصیتی در ولد اکبر نیست، پس پدر هم داخل همان است. دو تا ولی می شود. «وبمضمونهما أفتی ابن الجنید وابنا بابویه و جماعه» که ما پیدا نکردیم آن جماعت چه کسانی هستند «ولا بأس به» خودش می گوید بأسی نیست.

ذخیره و کفایه می گویند: «والوقوف علی مقتضی الأخبار الحکم بوجوب القضاء علی الولیّ الذکر سواء کان ولداً أم لا» دیگر ولد مطرح نیست. حدائق هم می گوید مقتضای این اقوال که با روایات بخواهد تطبیق بکند همان ابن بابویه است که اختصاص به چیز ندارد، همانی که او ذکر کرده است می خواهد بگوید همان است. نساء هم ذکر شده است، چون ایشان فقه رضوی را صاحب حدائق تمام می داند در آنجا در نقل فقه رضوی عبارت از این است که اگر آنها نبودند، به نساء می رسد. لذا ایشان این را می گویند. مستند در طبقه اول پسر را مقدم می داند اما بعد می گوید پسر نشد همه در عرض هم هستند، اینطوری تعبیر کرده است.

اینها اقوال مسئله است. عمده عبارت از این است که شیخ طوسی فتوا داده است و بعد از شیخ طوسی دیگران جرأت نتوانسته اند بکنند و تبعیت کرده اند. آقای بروجردی من یادم است ایشان می فرمود ما اگر در زمان شیخ طوسی بودیم ببینیم ما بودیم و روایات زمان شیخ طوسی، ببینیم چه کار می کردیم؟ هنوز شیخ نبود که نظریه بدهد، ما خودمان و آن اصل را فرض کنیم ببینیم چگونه استنباط می کنیم.

خلاصه به نظر می رسد طبق روایات، هیچ گونه دلیلی که بشود ما استدلال کنیم برای مطلب در کار نیست. در این جا به برخی از این روایات اشاره می کنیم.

صحیحه حفص(۱) :

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِيَامٌ قَالَ يَقْضِي عَنْهُ أَوْلَى النَّاسِ بِمِيرَاثِهِ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ أَوْلَى النَّاسِ بِهِ امْرَأَةً فَقَالَ لَا إِلَّا الرِّجَالُ.

در این روایت میزان تقدم در ارث بردن است هر کدام که در ارث بردن تقدم دارند وظیفه اوست. آن وقت طبقه اول آنها کدام است، در بعضی روایات دیگر استفاده می شود که هر کدام یک از اینها بزرگتر شد به ذمه او می آید.

مرسله حماد بن عثمان:

مرسله حماد بن عثمان: «عن أبی عبدالله علیه السلام قال سألته عن الرجل یموت وعلیه دینٌ من شهر رمضان من یقضی عنه؟ قال: أولی النـاس به» اقرب نـاس به او. «قلت: وإن کان أولی الناس به امرأه، قال: لا، إلا الرجال». و ظاهر این روایت هم این است که ظهور البته خیلی قوی ای هم ندارد که آن أولی اگر آن بود آن تعین پیدا نمی کرد، حالا اگر نبود آیا او ولایت پیدا می کند یا نه، خیلی روشن نیست. اگر دلیل محکمی داشتیم مثل فقه رضا را ما معتبر می دانستیم، ما می گفتیم اگر اینها نبود آن ولیّ می شود مسئول قضاء عبارت از اوست، اما چون فقه رضا را ما تمام نمی دانیم مشکل می شود و از اینها چیزی در نمی آید.

۱- (۳) ــ وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۳۱.

صحیحه ابوبصیر:

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِی بَصِيرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ سَافَرَ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ فَأَدْرَكَهُ الْمَوْتُ قَبْلَ أَنْ يَقْضِيَهُ قَالَ يَقْضِيهِ أَفْضَلُ أَهْلِ بَيْتِهِ.

در این جا مراد از افضلیت، زیادی در تقوی نیست. منظور این نیست که هر کدام تقوایشان بیشتر است و یا سوادشان بیشتر است و یا شخصیتشان بیشتر است، همان باید قضا را به جا آورد. روایت ظهور در وجوب دارد و شاید تناسب حکم و موضوع اقتضاء بکند که مراد کسی که باشد که سهم بیشتری از ارث می برد. هر کدام اقرب به او هستند چون بهره بیشتری از دیگران می برد این کار هم وظیفه اوست. این تناسب ندارد بگوییم هر کدام اتقی است تکلیف به گردن او می آید.

بعید نیست که طبق همین معنا، روایت با آن روایتی که می گفت: اولی الناس بالمیراث هم تطبیق بکند، هر کدام بهره مندتر هستند او مقدم بر دیگران است.

صحیحه صفار:

وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدٍ يَعْنِی الصَّفَّارَ قَالَ كَتَبْتُ إِلَى الْأَخِيرِ ع رَجُلٌ مَاتَ وَ عَلَيْهِ قَضَاءٌ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ عَشَرَةُ أَيَّامٍ وَ لَهُ وَلِيَّانِ هَلْ يَجُوزُ لَهُمَا أَنْ يَقْضِيَا عَنْهُ جَمِيعاً خَمْسَةَ أَيَّامٍ أَحَدُ الْوَلِيَّيْنِ وَ خَمْسَةَ أَيَّامٍ الْآخَرُ فَوَقَّعَ ع يَقْضِی عَنْهُ أَكْبَرُ وَلِيَّيْهِ عَشَرَةَ أَيَّامٍ وِلَاءً إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

روایت دیگر روایت محمد است که کلینی نقل کرده است. مراد از محمد صفار است، چون صدوق همان مطلب را از صفار نقل می کند و می گوید جواب نامه ای که حضرت عسکری نوشته پیش من هست.

ص: ۷۴۷

صاحب حدائق می گوید نسخه من از وسائل «ولدیه» دارد می گوید نمی دانم نسخه من غلط است یا صاحب وسائل اشتباه کرده است. اما وسائل موجودی که از نسخه اصل هم هست همان «ولییه» دارد. منتها بعضی هایش «ولییه» است در کافی، بعضی هایش هم «ولیّه» دارد. «ولییه» بهتر است. این روایتی است که حضرت عسکری نوشته است.

به این روایت دو اشکال کرده اند. یکی عبارت از این است که می گوید ولائاً باید بجا بیاورد یعنی قضای صوم را پشت سر هم بجا بیاورد، با این که ولائاً لازم نیست.

در پاسخ این را حمل بر استحباب کرده اند. زیرا در استحباب فوریت حرفی نیست.

اشکال دوم این است که روایت می فرماید جایز نیست دو نفر به جا بیاورند با آن که مسلما چنین کاری اشکال ندارد.

آقای خویی این اشکالات را پذیرفته و می فرماید: باید فهم این مطلب را به اهلش واگذار کرد.

من خیال می کنم که مراد از یجوز هم عبارت از این است که قانون این است که باید تقسیم بشود، پنج تایش مال من و پنج تایش مال تو. حضرت می فرماید قانون این نیست که پنج تا مال تو و پنج تا مال این، همه اش مال ولد اکبر است. می شود این را معنا کرد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

اگر میت ولی مرد نداشته باشد آیا ولی زن نسبت به روزه او مسئولیتی دارد؟ ۹۰/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

اگر میت ولی مرد نداشته باشد آیا ولی زن نسبت به روزه او مسئولیتی دارد؟

اگر پسران بزرگ هم سن بودند وظیفه چیست؟

ص: ۷۴۸

تعابیری که در روایات در مورد ولی آمده مختلف است ولی در مجموع می توان همه را به یک معنا برگرداند. در بعضی أولی بالمیراث، دربعضی أولی بالمیت، در بعضی افضل اهل بیت آمده است. در همه این ها معیار اولویت در ارث است. هر کدام به ارث نزدیک تر بودند مسؤلیت قضای نماز و روزه بر عهده اوست.

اما در بعضی از روایات مسئله اولویت مطرح نیست و فرموده هر کس که خواست می تواند روزه ها را قضا کند.

مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ قَدْ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ إِذَا مَاتَ الرَّجُلُ وَ عَلَيْهِ صَوْمُ شَهْرِ رَمَضَانَ فَلْيَقْضِ عَنْهُ مَنْ شَاءَ مِنْ أَهْلِهِ.

هر چنـد این معنا به سه معنای دیگر بازگشت نمی کنـد اما بایـد توجه داشت که این روایت در مقام بیان اصل جواز و ترخیص است. ناظر به وظیفه الزامی افراد نیست. می خواهد بفرماید اگر کسی فوت شد هر کدام از اهل و خانواده می توانند روزه های او را قضا کنند. و چون معمولا خانواده فرد این کار را انجام می دهند در آن تعبیر «من شاء من اهله» آمده است.

اما آن چه در همه این ها مشترک است این است که در هیچ کدام عنوان ولد به کار نرفته است.

در بعضی از روایات مانند روایت حفص(۱) مذکر بودن به عنوان یک معیار آمده است. البته آن هم در جایی که میت دو ولی دارد و ولی بزرگتر زن است در این جا حضرت فرموده اند که با بودن مرد مسؤلیت متوجه اوست هر چند زن بزرگتر باشد.

۱- (۱) ـ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ یَمُوتُ وَ عَلَیْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِیَامٌ قَالَ یَقْضِی عَنْهُ أَوْلَی النَّاسِ بِمِیرَاثِهِ قُلْتُ فَإِنْ کَانَ أَوْلَی النَّاسِ بِهِ امْرَأَةً فَقَالَ لَا إِلَّا الرِّجَالُ. وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۳۲ .

اما همین روایت هم نسبت به جایی که تنها ولی، زن است و مردی در کار نیست، ساکت است و نمی توانیم بگوییم در این مورد هم زن هیچ مسولیتی ندارد. به عبارت دیگر نمی توانیم از مورد روایت حفص تعدی کنیم و بطور کلی حکم کنیم که زن در هیچ موردی هیچ مسؤلیتی ندارد.

از سوی دیگر اگر ما کلام آقای خویی را بپذیریم که منظور از « اولی الناس» در این روایت طبقه اول است بنابراین اگر عموماتی داشتیم(۱) که اقتضا کند حتی زن هم در مراتب بعدی مسؤلیتی دارد روایت حفص نمی تواند آن را نفی کند و معلوم نیست آن ها را شامل شود.

هر چند در طبقه اول تقریبا همه فقها متفقند که زن مسؤلیتی ندارد و گویا این مطلب مسلم است اما در طبقات بعد برخی مانند شیخ مفید می گویند با فقدان مرد زن باید قضای میت را به جا آورد.

خلاصه ادله دلالتی ندارد که زن در تمام طبقات مسؤلیتی ندارد.

اگر پسران بزرگ هم سن بودند

مسأله ۲۱: لو تعدّد الولی اشترکا، و إن تحمّل أحدهما کفی عن الآخر، کما أنّه لو تبرّع أجنبی سقط عن الولی.

بحث دیگر این است که اگر مثلا دو پسر بزرگ میت همسن بودند و عرفا هیچ کدام اکبر حساب نشدند تکلیف چیست؟

البته در این جا معیار عرف است نه دقت های عقلی. همین که عرفا صدق کند که این ها همسن هستند کافی است هر چند به دقت عقلی تقدم و تأخری وجود داشته باشد و یکی به میزان خیلی کمی بزرگتر از دیگری باشد.

ص: ۷۵۰

۱- (۲) ــ مانند روایاتی که به طور کلی فرموده: «یقضی عنه».

در این جا مرحوم سید می فرمایند مشترکا به جا می آورند و اگر یکی همه را به جا آورد از دیگری ساقط می شود. عده ای از فقهای قدیم هم همین را انتخاب کرده اند. تعداد روزه ها را بر دو تقسیم می کنند نصفی را یکی به جا می آورد و نصف را دیگری.

اگر هم تعداد روزها فرد بود نسبت به آن یکی باقیمانده ابن براج می گوید قرعه می کشند. بعضی هم می گویند آن یک روزش واجب کفایی می شود که یکی از اینها باید بجا بیاورد، اگر نیاوردند هر دو مسئول هستند، اگر هر دو هم آوردند با هم ساقط می شود.

گروهی هم از اول می گویند واجب کفایی است و تقسیم بر دو نمی شود. بر هر دوی این ها واجب کفایی است که آن را انجام دهند. در قول اول هر کس نسبت به حصه خودش مسئولیت دارد اما در واجب کفایی هر دو نسبت به کل مسؤلیت دارند و هر قدر که انجام شود مسئولیتش هر دو کمتر می شود. اینها باید مجموعاً این را انجام بدهند، حالا یک مقدارش را این و یک مقدارش را آن، یا همه اش این یا همه اش آن، اینها فرقی نمی کند.

ریشه این اختلاف برمی گردد به این که خطاب به مجموع است یا به جامع؟ اگر خطاب به مجموع باشد یعنی به مجموع امر شده بود که کاری را انجام دهند بر همه به نحو عینی واجب می شود. و متبادر از این گونه اوامر این است که همه به نحو مساوی وظیفه دارند.

اما اگر بگویند یک نفر باید این کار را انجام بدهد به عبارت دیگر خطاب به جامع بود نه به مجموع آنوقت بر همه به نحو وجوب کفایی واجب می شود. مثل این که بگویند یک نفر باید میت را غسل دهد، که این یک واجب کفایی است.

ص: ۷۵۱

آقای خویی می فرمایند(۱) به نحو واجب کفایی است. ایشان می فرمایند مستفاد از صحیحه حفص این است که قضا بر عهده کسی است که اولی به میراث باشد. هر چند این مفهوم منحصر در ولد اکبر است اما قابلیت انطباق بر واحد و متعدد را دارد. مثلا اگر پسرهای بزرگ دوقلو باشند بر هر دو عنوان ولد اکبر صدق می کند، بنابراین موضوع حکم همان طبیعت جامع است که بر هر دو صادق است در نتیجه وجوب هم کفایی است نه عینی.

اشکالی که به ایشان وارد است این است که به هیچ کدام از این ها عنوان ولد اکبر صادق نیست. اکبر تعین در یک فرد دارد نمی شود دو نفر اکبر باشند. به همین خاطر ابن ادریس می گوید چون ما اکبر نداریم دیگر تکلیف ساقط می شود.

ولی به نظر می رسد اشکال ابن ادریس وارد نباشد. بر فرض هم هیچ کدام اکبر نباشند عموماتی داریم که آن ها مقید به اکبر بودن نیست و این دو نفر را شامل می شود. بنابراین تصور وجوب کفایی محذوری ندارد و از روایاتی که می فرماید: «یقضی» استفاده می شود این کار نباید زمین بماند و قضای میت باید به جا آورده شود و چون خطاب به مجموع نیست نتیجه وجوب کفایی می شود.

نکته ای در مورد درس گذشته:

در جلسه گذشته گفته شد که محقّق در نافع اسمی از ذکوریت نمی برد و می گوید أکبر ولده و ما توجیه می کردیم و می گفتیم چون وُلد احیاناً به خصوص مذکر اطلاق می شود ایشان به همین اکتفا کرده اند. بعد مراجعه کردم معلوم شد هر چند که ایشان در آنجا تعبیر نکرده است، اما دوباره عنوان علی حده ذکر کرده است و می گوید شرطش ذکورت است و اناث نسبت به قضا مسؤلیتی ندارند. در آنجا تصریح می کند که باید مرد باشد.

ص: ۷۵۲

۱- (۳) ـ موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۱۷.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

جمع بین روایات قضا و صدقه ۹۰/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

جمع بین روایات قضا و صدقه

در جلسه ۴۷۳ گفته شد که ما درباره روزه های فوت شده میت دو دسته روایت داریم. در بعضی از روایات مانند روایت ابو مریم وظیفه ولی را صدقه دانسته است، بعضی از روایات هم فرموده که وظیفه ولی قضا است.

در جمع بین روایات مشابه این مورد، بعضی قائل به جمع می شوند و می گویند هر دو واجب است، بعضی هم قائل به تخییر می شوند و می گویند هر کدام انجام شود مجزی است.

اما این مورد با موارد دیگر در یک ناحیه متفاوت است و همین تفاوت موجب می شود که هر دو گروه قائل به تخییر شوند. آن نکته این است که در مواردی که یکی از دو طرف تکلیف ساده و راحتی باشد، همین ساده و راحت بودن تکلیف موجب می شود که ظهور آن در تعین از بین برود و بیش از ترخیص از آن استفاده نشود. وقتی این طرف ظهوری در تعین نداشت فقط برای جمع روایات کافی است از ظهور روایات مقابل در تعین صرف نظر شود اما اگر قائل به وجوب هر دو شویم باید در ظهور هر دو طرف تصرف کنیم و بگوییم هر کدام جزیی از واجب را بیان کرده است. و هنگامی که امر دایر شد بین تصرف در یک طرف یا تصرف در دو طرف ترجیح با تصرف در یک طرف است و متعین است که ما قائل به تخییر شویم. در بحث ما هم امر به صدقه کار بسیار ساده ای است که بیش از ترخیص از آن استفاده نمی شود و ظهوری در تعین ندارد.

ص: ۷۵۳

برخی از فقها هم با این جمع موافقت کرده اند. مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی و روضه المتقین همین جمع را ذکر کرده است. سید مرتضی در جمل العلم بعد از این که می گوید قضاء کند، می گوید که اگر صدقه هم بدهد کافی است. ابن براج در شرح جمل العلم، بر این مطلب دعوای اجماع کرده است. غنیه هم دعوای اجماع کرده است. قطب الدین کیذری در اصباح کلام جمل العلم را آورده و گویا خودش هم آن را قبول دارد. حلبی در اشاره السبق در باب صلات این را عنوان کرده است و می گوید در «ما فات» می شود اگر جای قضاء صدقه دهیم کافی است.

خلاصه با توجه به این اقوال اگر کسی روایات را این طور جمع کرد این آوردن یک فقه جدید نیست و زمینه برای چنین فتوایی وجود دارد.

بنابراین با توجه به کثرت روایاتی که می فرماید وظیفه قضاست می گوییم بهتر است که ولی قضا کند اما اگر قضا نکرد شارع مقدس اجازه صدقه هم داده است.

در اینجا این مشکل پیش می آید که روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع می فرماید(۱) در بین قضا و صدقه، افضل صدقه است. این مطلب را ما چگونه حل کنیم؟

آقای خویی فرمودند که این روایت می خواهد وظیفه اجنبی را مشخص کند نه وظیفه ولی را. برای اجنبی بهتر است که صدقه بدهد.

۱- (۱) ـ «روی محمد بن اسماعیل بن بزیع عن أبی جعفر الثانی علیه السلام قال: قلت له: رجل مات وعلیه صوم، یصام عنه أو یتصدّق؟ قال: یُتصدّق عنه فإنّه أفضل».

این بیان تمام نیست. نمی توان گفت چون اسمی از ولی نبرده پس ظهور در اجنبی دارد. در روایات زیادی اسمی از ولی نیامده است اما حضرت فرموده اند قضا کند و در آن ها وظیفه ولی را مشخص کرده است.

وجه جمع دیگر این است که بگوییم این اختصاص به اجنبی ندارد و ولی را هم شامل می شود اما مربوط به روزه های مستحبی است. در روزه های مستحبی هم ولی و هم اجنبی بهتر است که صدقه دهند.

شاید هم سؤال از این باشد که چون این شبهه است که اگر خودش حیّ بود با داشتن روزه قضا نمی تواند روزه مستحبی انجام بدهد آیا بعد از وفات هم همین حکم ثابت است که با داشتن قضا نتوان روزه مستحبی گرفت؟ حضرت اینجا می فرمایند که این طور نیست، هر دوی اینها جایز است منتها افضل عبارت از این است که صدقه بدهد.

مباشرت و تسبیت:

مسأله ۲۲: یجوز للولی أن یستأجر من یصوم عن المیّت و أن یأتی به مباشرةً

مسئله این است که آیا ولی می تواند کسی را برای گرفتن روزه قضا اجیر کند یا نه؟ آیا شخص دیگر می تواند بدون اینکه از طرف ولی اجیر شود خودش برای میت روزه قضا به جا آورد؟

اصل اولی این است که نیابت صحیح نیست. تکلیفی که متوجه ولی میت شده اگر بخواهد از ذمه او ساقط شود نیاز به تعبد دارد.

جواز این مطلب را می توان از برخی روایات با ضمیمه کردن شم الفقاهه به دست آورد.

آن مقداری که از روایت استفاده می شود این است که اگر دیگری بجا بیاورد ذمه میّت بریء می شود. از روایت أبی بصیر می توان این مطلب را استفاده کرد.

عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَهٍ مَرِضَتْ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ وَ مَاتَتْ فِی شَوَّالٍ فَأَوْصَتْنِی أَنْ أَقْضِیَ عَنْهَا قَالَ هَلْ بَرَأَتْ مِنْ مَرَضِهَا قُلْتُ لَا مَاتَتْ فِیهِ قَالَ لَا تَقْضِی عَنْهَا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ یَجْعَلْهُ عَلَیْهَا قُلْتُ فَإِنِّی أَشْتَهِی أَنْ أَقْضِیَ عَنْهَا وَ قَدْ أَوْصَتْنِی بِذَلِکَ قَالَ کَیْفَ تَقْضِی شَیْئاً لَمْ یَجْعَلْهُ اللَّهُ عَلَیْهَا فَإِنِ اشْتَهَیْتَ أَنْ تَصُومَ لِنَفْسِکَ فَصُمْ(۱) .

ظاهر روایت دلالت دارد بر این که ابوبصیر نسبت به این زن اجنبی است و آن زن به او وصیت کرده است. از سؤال حضرت استفاده می شود که اگر آن زن خوب می شد و روزه اش را نمی گرفت جایز بود که ابوبصیر برایش روزه قضا بگیرد. اگر صوم اجنبی جایز نبود این سؤال وجهی نداشت.

اما آیا ولی می تواند از انجام قضا امتناع کند و آن را بر عهده دیگری بگذارد؟ آیا با آن که وجوب متوجه اوست می توانیم بگوییم که او خلاف شرع نکرده است؟روایت این مقدار دلالت ندارد.

آقای حکیم(۲) می فرمایند که ظواهر ادله دلالت دارد که مراد شارع مقدس از این امر این است که ذمه مکلف را از این تکلیف فارغ کند.

ما روایتی که از ظاهرش بشود چنین برداشتی کرد نداریم، مراد ایشان احتمالا همان شم الفقاهه است. از مجموع روایات این طور استفاده می شود که شارع مقدس می خواهد دین متوفی ادا شود حالا یا ولی انجام دهد یا فرد دیگر. ذوق عرفی هم همین را اقتضا می کند.

۱- (۲) ــ وسائل الشیعه ج : ۱۰ ص : ۳۳۳.
۲- (۳) ــ مستمسک العروه الوثقی، ج، ص: ۵۱۲. عبارت ایشان اینست : لظهور الدلیل فی أن المقصود تفریغ ذمه المیت، لا خصوص مباشرته لذلک.

آقای خوئی(۱) : بـا بیـان دیگری می خواهنـد این مطلب را درست کننـد. یکی از راه هایی که ایشان رفته اسـتفاده از عمومات ادله اجاره است. یعنی عمومات ادله اجاره دلالت بر جواز استیجار در موضوع مورد بحث دارد.

به نظر می رسـد بیـان ایشـان بـدون در نظر گرفتن روایـات و توجه به ذوق فقاهت و شم الفقاهه تمام نباشـد. صـرف ادله اجاره برای جایز دانسـتن واگـذاری این واجب به غیر کافی نیست. این عمومات جواز اجاره را درست می کننـد اما نمی توانند تعیین کنند مطلوب شارع در این موارد باشند.

احتمـال دارد که مطلوب شـارع مقـدس در این زمینه این باشـد که ولی اکبر خودش این عمـل را انجـام دهـد. به عبارت دیگر مطلوب شـارع ممکن است دو تـا باشـد یکی اصـل قضای روزه و دیگری انجام این عمل توسط ولی. عمومات اجاره نسـبت به دومی ساکت است. از صـحت اجاره نمی توان کشف کرد که مباشرت لازم نیست و تا روایات و ذوق فقاهت را ضمیمه نکنیم این مطلب تمام نمی شود.

۱- (۴) ـ موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۱۸. متن ایشان اینست: إلّا أنّه تکفینا فی التعـدّی إلی التسبیب بالاستئجار أدلّه النیابه و صـحّه التبرّع من الأـجنبی إذ الکلاـم هنـا بعـد الفراغ عن تمـامیّه تلک الأدلّه حسـبما تقـدّم فی محلّه بضـمیمه ما دلّ علی جواز استئجار الغیر و اسـتنابته عن المیّت، أخذاً بعموم أدلّه الإجاره بعد کون متعلّقها فی المقام عملًا مشروعاً سائغاً حسب الفرض، فإذا کـان الاستئجـار المزبور صـحیحاً و أتی به الأـجیر خارجاً فقـد سـقط ما فی ذمّه المیّت بطبیعه الحال، و بتبعه یسـقط الوجوب عن الولی، لأن موضوعه بمقتضـی صـحیحه حفص: رجل یموت و علیه صـلاه أو صـیام، و هـذا لیس علیه صـیام بعدئـذٍ، فیخرج عن موضوع تلک الصحیحه.

اگر هم نوبت به اصل عملی برسد ما نمی دانیم که جدای از روزه ای که باید گرفته شود تا ذمه میت از آن فارغ شود آیا تکلیف دیگری داریم یا خیر اصل برائت تکلیف دیگر را نفی می کند.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

شک در اشتغال ذمه میت ۹۰/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

شک در اشتغال ذمه میت

مسأله ۲۳: «إذا شکّ الولیّ فی اشتغال ذمّه المیت وعدمه لم یجب علیه شیء، ولو علم به إجمالاً وتردّد بین الأقل والأکثر جاز له الاقتصار علی الأقل».

این مسأله بحثش قبلاً گذشته است که اگر اصل اشتغال حدوثاً مورد تردید باشد و ندانیم که آیا اشتغالی پیدا کرده است یا نه، در این موقع مقتضای اصل استصحاب و اصل برائت عدم وجوب است، أقل و أکثر هم که باشد همینطور است.

ولی اگر اصل اشتغال مسلم بود، ابراء ذمه مشکوک بود اینجا به سه بیان قضای مشکوک واجب نیست.

یکی عبارت از این است که فوت باید ثابت بشود، ولو استصحاب حالت سابقه عدمی داشته است ولی با استصحاب عدم اثبات فوت نمی شود که موضوع قضاء است، روی این جهت بگوییم که واجب نیست، مقتضای اصل برائت است.

یکی هم این است که بگوییم قاعده شک بعد از وقت اختصاص به نماز ندارد، عمومیّت دارد و شامل ابواب دیگر هم می شود، بنابراین قضا لازم نیست ولو استصحاب هم ذاتاً جاری باشد. قاعده شک بعد از وقت بر استصحاب حاکم است.

البته به نظر می رسد که بیان اول تمام نباشد. با استصحاب اثبات فوت می شود. به علاوه اثبات فوت هم نکند باز هم برای اثبات وجوب کافی است.

ص: ۷۵۸

بیان دوم هم تمام نیست زیرا اگر هم بخواهیم قاعده شک بعد از وقت را از نماز به سایر ابواب تعمیم دهیم باید دخول حائل را اثبات کنیم. در باب صلاه امام مصداق حائل را بیان کرده اند اما در باب صوم این مصداق بیان نشده و ما نمی دانیم که حائل چیست. از لحاظ مفهومی می دانیم که حائل چیزی است که مانع وجوب است اما در صوم چه چیزی مانعیت دارد این برای ما مشخص نیست.

پس اگر حالت سابقه فعلاً عدم بود که نیاورده بود و ما نمی دانیم آورده است یا نیاورده است، مقتضای استصحاب این است که بگوییم نیاورده است و ولیّ قضاء کند.

بیان سوم ادله خاصه است که در این مورد به طور مبسوط بحث خواهیم کرد و به نظر می رسد این دلیل تمام باشد.

وصیت به استیجار:

مسأله ۲۴: «إذا أوصی المیت باستیجار ما علیه من الصوم أو الصلاه سقط عن الولیّ بشرط أداء الأجیر صحیحاً وإلا وجب علیه».

از بعضی از روایات این مطلب استفاده شد که برای افراغ ذمه میت لازم نیست ولی بالمباشره انجام بدهد، حتی لازم نیست بالتسبیب هم انجام بدهد، اگر شخص دیگری تبرعاً انجام داد ذمه آن میّت فارغ می شود و مسئولیت ولیّ هم رفع می شود.

در جلسات گذشته هم گفته شد که روایت ابو بصیر هم بر این دلالت دارد که مباشرت ولی شرط نیست.

اما اگر اجیر روزه را به جا نیاورد آیا وجوب القضاء از عهده ولی برداشته می شود و فقط اجیر ضامن است، یا خیر ولی ضامن است. طبق تحقیق در این مورد هنوز ولیّ ضامن است و باید قضا را مباشره و یا بالتسبیب به جا آورد.

ص: ۷۵۹

البته احراز طریق صحت گاهی علم وجدانی و گاهی تعبّدی است و بینه قائم می شود، خود شخص اصاله الصحه دارد، گاهی استصحاب اقتضای صحت می کند و با اصول ظاهریه و یا دلیل قطعی هم ثابت می شود.

اگر ولی، بداند میت مقداری از روزه هایش قضا شده اما نداند چه مقدارش را در حال حیات بجا آورده:

مسأله ۲۵: إنّما یجب علی الولیّ قضاء ما علم اشتغال ذمه المیت به أو شهدت به البیّنه أو أقرّ به عند موته و أمّا لو علم أنّه کان علیه القضاء و شکّ فی إتیانه حال حیاته أو بقاء شغل ذمّته(۱) فالظاهر عدم الوجوب علیه باستصحاب بقائه. نعم، لو شکّ هو فی حال حیاته و أجری الاستصحاب أو قاعده الشغل و لم یأت به حتّی مات فالظاهر وجوبه علی الولی.

ایشان می فرمایند با سه چیز مقدار روزه قضا مشخص می شود. اگر یکی از این سه تا شد باید قضا کند. این سه عبارتند از: خودش به مقدار قضا علم داشته باشد، بینه به آن شهادت دهد و یا قبل از وفات به آن اقرار کند.

۱- (۱) ــ در تعبیر: «شکّ فی اتیانه حال حیاته أو بقاء شغل ذمّته» دو احتمال است. احتمال اول: مراد این است که می داند روزه ای را ترک کرده اما نمی داند که آن را آورده یا نیاورده است. احتمال دوم در اصل اتیان موضوع شک دارد یا در حکم شک دارد، به اعتبار شک در اتیان موضوع می داند قبلاـ اشتغال ذمه ای بوده شک دارد که الان هم باقی است یا خیر؟ به اعتبار شک در حکم، قبلاًـ اشتغال ذمه ای داشت الآن هم اشتغال ذمه دارد؟ یا نه؟ در احتمال دوم تردید بین استصحاب موضوعی و حکمی است.

درباره حجیت علم ولی به مقدار قضا و یا شهادت بینه حرفی نیست اما درباره اقرار عند الموت این بحث وجود دارد که دلیل حجیت آن چیست؟ اقرار در جایی که علیه خود فرد باشد حجت است اما در موردی که قرار است با این اقرار بر عهده کس دیگری چیزی بیاید، آقای خویی و حکیم می فرمایند دلیل حجیت اقرار این موارد را نمی گیرد. این اقرار فی حقّ الغیر است و نافذ نیست. این اقرار فقط به ضرر ورثه است یعنی ورثه را می خواهد تکلیف کند که شما باید این را انجام بدهید. این شکال مطرح شده و اشکال خوبی هم هست.

البته اگر این اقرار از باب وصیت باشد تا یک سوم اصل مال نافذ است اما اگر این وصیت تلقی نشود دیگر حتی در کمتر از ثلث هم الزام آور نیست و مثل آقای حکیم و خویی این را وصیت نمی دانند.

و اما اگر هیچ کدام از این سه صورت نبود و می داند که قضا داشته اما نمی داند که آن را اتیان کرده یا نه؟ شک دارد که اتیان کرده یا نه؟

در این مورد مرحوم سید می فرمایند که استصحاب جاری نیست. نه استصحاب موضوعی و نه استصحاب حکمی. برای عدم جریان استصحاب وجوهی ذکر شده است. این وجوه عبارتند از:

وجه اول: آقای حکیم می فرمایند(۱) : اول این که با استصحاب ترک ما نمی توانیم فوت را ثابت کنیم و آن چه بر آن اثری مترتب است فوت است نه ترک. اثبات فوت به وسیله استصحاب ترک اصل مثبت است. ما با هیچ اصلی نمی توانیم فوت را احراز کنیم. بنابراین این جا محل جریان اصل برائت است.

ص: ۷۶۱

۱- (۲) _ مستمسک العروه الوثقی، ج، ص ۵۱۲.

وجه دوم: در این جا قاعده شک بعد از وقت جاری می شود و این قاعده بر استصحاب حکومت دارد. جریان قاعده شک بعد از وقت مبتنی بر این است که ما آن را مخصوص باب صلاه ندانیم.

وجه سوم: روایات خاصی که در این موضوع وارد شده و به طور خاص جریان استصحاب را نفی می کند. این روایات عبارتند از:

صحیحه صفار:

در صحیحه صفار هست که شخص اگر فوت کرد و دینی نسبت داشت به شخصی، طلبکار آمد بعد از فوت او و از ورثه مطالبه کرد ادعای دین بر متوفی کرد، در آنجا اقامه بینه هم کرد، آنجا هست که بینه کفایت نمی کند برای این دعوا، قسم هم باید بخورد. باید این دو به هم ضمیمه بشود تا بتواند حرف خودش را اثبات کند.

در این موارد چون خود متوفی زنده نیست تا خودش یا اقرار کند و یا انکار کند لذا استصحاب از کار افتاده است و به استصحاب اعتمادی نیست. منتها برای تحکیم مطلب گفته اند باید قسم هم بخورد آن کسی که می گوید نداده است، او باید قسم بخورد.

اما در ما نحن فیه هم که ولیّ نمی داند که او آورده است یا نیاورده است، دیگر وجهی برای قسم هم نیست و قهراً استصحاب در اینجا جاری نیست.

آقای خوئی اینجا را بسط داده است، ایشان می فرماید(۱) که روایت صفّار که می گوید شخصی که ادعا می کند بر میّت، تنها بینه کفایت نمی کند باید قسم هم بخورد، دو احتمال در این مطلب هست:

۱- (۳) ــ موسوعه الإمام الخوئی، ج، ص: ۲۲۳.

یکی عبارت از این است که تخصیص در ادله بینه شده باشد، بینه حجت است ولی بعضی از موارد تخصیص خورده است. زنا را می بینید که اگر بینه قائم شد کافی نیست، چهار تا شاهد عادل باید باشد. در بعضی جاها می بینید که یک فرد عادل با یک یمین حکم یکی دیگر پیدا می شود. اقسام مختلفی برای طرق اثبات هست، یکی از طرق اثباتش یمین است و احیاناً یمین قابل تخصیص هم هست، مثل امور عقلیه ای نیست که قابل تخصیص نباشد. اینجا که امام فرموده است باید علاوه بر این بینه باید یمینی هم ضمیمه بشود محتمل است که به اصل بدهکار بودن قسم بخورد، لذا اینجا استثنائاً ادله حجیت بینه تخصیص خورده است.

یک احتمال دیگر این است که ادله حجیت بینه، اینجا تخصیص نخورده باشد، بینه برای اثبات کافی است، منتها فرضاً بینه گفت که این بدهکار فلان کس بوده است، اما محتمل است که خودش داده باشد و یا او ابراء کرده باشد. نسبت به این قسمتش چون شهادت بینه متصور نیست، باید شخص قسم بخورد. یعنی در اینجا استصحاب عدم اداء دین جاری نمی شود و باید قسم بخورد. یعنی ملازمه ای میان ثبوت و قضا وجود ندارد همان ملازمه ای که استصحاب تعبدا آن را ایجاد می کند.

در این دو احتمال یک احتمالش روایتی است که تخصیص دلیل استصحاب را تأیید می کند و آن روایتی است که در سندش یاسین ضریر قرار گرفته است که آقای خوئی ایشان را معتبر نمی داند و ما معتبر می دانیم و مشهور هم به آن روایت(1) عمل شده است. این روایت نشان می دهد که بینه برای اصل اثبات دین کافی است منتها قسم برای این است که شاید متوفّی خودش اداء کرده باشد، حالا هم که نیست که خودش بگوید. خلاصه چون این احتمال هست در روایت حکم کرده که استصحاب جاری نیست. حال اگر بگوییم این مورد خصوصیتی ندارد، می توانیم آن را به بحث خودمان تعمیم دهیم و بگوییم این مطلب هم خصوصیتی راجع به دین مالی ندارد، در دین شرعی هم حکم همین است.

۱- (۴) ــ وسائل الشیعه، ج: ۲۷، ص: ۲۳۶. مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ یَاسِینَ الضَّرِیرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِلشَّیْخِ ع خَبِّرْنِی عَنِ الرَّجُلِ یَدَّعِی قِبَلَ الرَّجُلِ الْحَقَّ (فَلَمْ تَکُنْ) لَهُ بَیِّنَةٌ بِمَا لَهُ قَالَ فَیَمِینُ الْمُدَّعَی عَلَیْهِ فَإِنْ حَلَفَ فَلَا حَقَّ لَهُ (وَ إِنْ رَدَّ الْیَمِینَ عَلَی الْمُدَّعِی فَلَمْ یَحْلِفْ فَلَا حَقَّ لَهُ) (وَ إِنْ لَمْ یَحْلِفْ فَعَلَیْهِ) وَ إِنْ کَانَ الْمَطْلُوبُ بِالْحَقِّ قَدْ مَاتَ فَأُقِیمَتْ عَلَیْهِ الْبَیِّنَةُ فَعَلَی الْمُدَّعِی الْیَمِینُ بِاللَّهِ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ مَاتَ فُلَانٌ وَ إِنَّ حَقَّهُ لَعَلَیْهِ فَإِنْ حَلَفَ وَ إِلَّا فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّا لَا نَدْرِی لَعَلَّهُ قَدْ أَوْفَاهُ بِبَیِّنَةٍ لَا نَعْلَمُ مَوْضِعَهَا أَوْ غَیْرِ بَیِّنَةٍ قَبْلَ الْمَوْتِ فَمِنْ ثَمَّ صَارَتْ عَلَیْهِ الْیَمِینُ مَعَ الْبَیِّنَةِ فَإِنِ ادَّعَی بِلَا بَیِّنَةٍ فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّ الْمُدَّعَی عَلَیْهِ لَیْسَ بِحَیٍّ وَ لَوْ کَانَ حَیّاً لَأُلْزِمَ الْیَمِینَ أَوِ الْحَقَّ أَوْ یُرَدُّ الْیَمِینُ عَلَیْهِ فَمِنْ ثَمَّ لَمْ یَثْبُتِ الْحَقُّ.

منتها آقای خوئی می فرمایند چون روایت یاسین ضریر ضعیف است نمی تواند مخصص استصحاب باشد.

ایشان هر چند استصحاب فوت را جاری نمی دانند اما می گویند عناوین دیگری در این جا وجود دارد که قابلیت استصحاب را دارد که نتیجه آن قضاء مقدار مشکوک است. عناوینی مانند: علیه صوم، علیه صوم رمضان، علیه دین و لم یقض.

همه این عناوین در بحث ما حالت سابقه داشته و قابلیت استصحاب را دارند. استصحاب می گوید سابقاً علیه دین، نمی دانیم الآن علیه ام لا؟ بقاء دین را استصحاب می کنیم. روایات کثیر هست که می گوید: روزه به گردنش بوده و قضاء نکرده است؛ اینجا هم استصحاب می گوید پس تاکنون قضا نشده.

در این تعابیر کلمه فوت نیست و با نفس همین موضوع اثبات می شود و دیگر آن مسأله مثبتیت و امثال اینها در کار نیست. خلاصه ایشان می فرمایند چون موضوع، محقق است، ما این استصحاب را در اینجا جاری می کنیم.

به این فرمایش اشکال وارد است. روایت یاسین ضریر و صفار قطعا یک تخصیصی خورده است، یا به ادله حجیت بینه تخصیص خورده و یا به ادله حجیت استصحاب و چون علم اجمالی به تخصیص یکی از اینها داریم، هر دوی اینها از حجیت می افتند، به اصل محکوم رجوع می کنیم و برائت جاری می کنیم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

یکشنبه ۱ خرداد ماه ۹۰/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه ای از بحث جلسه قبل:

بحث در این بود که اگر ولیّ میت بداند که میت قضای روزه داشته است اما نمی داند که آیا میّت آنها را در زمان حیات به جا آورده است یا نه چه وظیفه ای دارد؟

ص: ۷۶۴

یک قول این بود که ما قبلا می دانستیم ذمه او به روزه اشتغال داشته و حالا که شک داریم، همین اشتغال ذمه را استصحاب می کنیم.

مرحوم سید می فرماید: استصحاب بقاء ذمه جاری نیست. درباره علت عدم جریان استصحاب وجوهی ذکر شده است.

وجه اول: مرحوم آقای سبزواری در مهذب الاحکام(۱) می فرمایند: مرحوم سید در خاتمه کتاب زکات می گوید که در جریان استصحاب مناط و معیار، یقین و شک میت است، نه یقین و شک ولیّ. در اینجا یقین و شک مربوط به ولیّ است لذا استصحاب جاری نمی شود. لذا ایشان طبق مبنای خودشان قائل به عدم جریان استصحاب شده اند. به عبارت دیگر اگر متوفی

وظیفه ای داشت عمل نکرد این وظیفه به ولیّ منتقل می شود در جایی که او وظیفه ای نـدارد ولیّ هم وظیفه ای ندارد. در این جا ما نمی دانیم که آیا میت در زمان حیات شک و سـهوی داشـته که مورد استصـحاب باشد یا خیر لذا نمی توانیم استصحاب جاری کنیم. به عبارت دیگر در اینجا استصحابی نبوده تا به ورثه منتقل شود.

البته این فرمـایش، فرمایش درستی نیست. خود سـید درست مقابل همین در دو جای دیگر عروه فرموده استصـحاب جاری می شود که مرحوم سبزواری به آن اشاره دارند.

ص: ۷۶۵

۱- (۱) ـ بـدعوی: أنّ المناط یقین المیت و شـکه لا یقین الولیّ و شـکه، و صـرح (رحمه الله) به فی [مسأله ۵] من مسائل ختام الزکاه، و لکنّه لا وجه له، لشمول دلیل اعتبار الاستصحاب، لیقین الولیّ و شکه أیضا، و کما أفتی به (رحمه الله) فی [مسأله ۱۰۵] من کتاب الحج، و [مسأله ۱] من (فصل الوصـیه بالحج) فراجع و الکل متحد مدرکا و فروعا و استظهارا من الأدله علی ما سیجی ء. مهذب الأحکام (للسبزواری)، ج، ص: ۳۱۰ .

وجه آن هم این است که: تکلیف واقعی شخص ولیّ مبتنی است به تکلیف واقعی میت، نه به تکلیف منجّز میت. اگر واقعاً میت بدهکار باشد و این یقین دارد که بدهی دارد این باید انجام بدهد! این دائر مدار میت نیست. اگر واقعاً او تکلیف داشت ولو تکلیف غیر منجّز ـ مثلاـ او خیال می کرد که تکلیف واقعی ندارد، اما ولیّ که می داند او تکلیف واقعی داشت ـ این وظیفه دارد انجام بدهد. وقتی با استصحاب تکلیف واقعی میت را استصحاب کرد بر فرض هم که بر خودش منجز نباشد، بر ولیّ منجز است.

وجه دوم: برای عدم جریان استصحاب نظر آقای حکیم است که فوت به وسیله استصحاب حاصل نمی شود و قهراً قضاء لازم نیست.

مرحوم آقای خویی در پاسخ به این اشکال می فرمایند که لازم نیست که ما فوت را استصحاب کنیم تا این اشکال بیاید ما می توانیم همین «علیه صوم» را استصحاب کنیم. به حسب بعضی از روایات موضوع عدم القضاء است، عدم القضاء هم حاصل است که ما عرض می کردیم. این تقریباً درست است.

وجه سوم : این که شک بعد از وقت اختصاص به باب صلات ندارد(۱) در ابواب دیگر هم جاری است که ما این را تمام ندانستیم، ولی از سید از کتاب الحج استفاده می شود این را تمام می داند، بیانی دارد که اگر شد ما وقت دیگری باید یک مقداری بررسی کنیم چون این حرف دارد و قابل ملاحظه است.

علت این که ما تمام نمی دانیم این است که قاعده شک بعد از فراغ مربوط به جایی است که چیزی حائل وجوب شود. وجود حائل یک امر تعبدی است و ما آن را نمی دانیم. لذا نمی توانیم از باب صلاه به سایر ابواب تعدی کنیم.

۱- (۲) ـ از یک جای کلام سید استفاده می شود که ایشان جریان این قاعده را به صلات اختصاص نمی دهد.

وجه چهارم: روایت عبدالرحمن بن أبی عبدالله(1) . از این روایت استفاده می شود که در دعوای دین بر میت استصحاب ساقط می شود. در نتیجه ما به برائت رجوع می کنیم و می گوییم واجب نیست به جا آوریم.

روایت عبارت از این است که شخصی ادعا می کند از میّت طلب دارد، امام می فرماید که دو کار باید انجام بدهد، یکی این که باید برای ادعای خودش بینه بیاورد و یکی هم این که قسم بخورد.

در این جا بینه می گوید که ذمه میت مشغول شده است و الان نسبت به فراغ آن شک داریم استصحاب اقتضا می کند که ذمه اش هنوز مشغول باشد اما امام می فرمایند مدعی علاوه بر آوردن بینه باید قسم هم بخورد. اگر استصحاب حجت باشد دیگر نیازی به قسم نیست.

۱- (۳) ـ وسائل الشیعه، ج: ۲۷، ص: ۲۳۷. مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ یَاسِینَ الضَّرِیرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِلشَّیْخِ ع خَبِّرْنِی عَنِ الرَّجُلِ یَدَّعِی قِبَلَ الرَّجُلِ الْحَقَّ (فَلَمْ تَکُنْ) لَهُ بَیِّنَهٌ بِمَا لَهُ قَالَ فَیَمِینُ الْمُدَّعَی عَلَیْهِ فَإِنْ حَلَفَ فَلَا حَقَّ لَهُ (وَ إِنْ رَدَّ الْیَمِینَ عَلَی الْمُدَّعِی فَلَمْ یَحْلِفْ فَلَا حَقَّ لَهُ) (وَ إِنْ لَمْ یَحْلِفْ فَعَلَیْهِ) وَ إِنْ کَانَ الْمَطْلُوبُ بِالْحَقِّ قَدْ مَاتَ فَأُقِیمَتْ عَلَیْهِ الْبَیِّنَهُ فَعَلَی الْمُدَّعِی الْیَمِینُ بِاللَّهِ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ مَاتَ فُلَانٌ وَ إِنَّ حَقَّهُ لَعَلَیْهِ فَإِنْ حَلَفَ وَ إِلَّا فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّا لَا نَدْرِی لَعَلَّهُ قَدْ أَوْفَاهُ بِبَیِّنَهٍ لَا نَعْلَمُ مَوْضِعَهَا أَوْ غَیْرِ بَیِّنَهٍ قَبْلَ الْمَوْتِ فَمِنْ ثَمَّ صَارَتْ عَلَیْهِ الْیَمِینُ مَعَ الْبَیِّنَهِ فَإِنِ ادَّعَی بِلَا بَیِّنَهٍ فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّ الْمُدَّعَی عَلَیْهِ لَیْسَ بِحَیٍّ وَ لَوْ کَانَ حَیّاً لَأُلْزِمَ الْیَمِینَ أَوِ الْحَقَّ أَوْ یُرَدُّ الْیَمِینُ عَلَیْهِ فَمِنْ ثَمَّ لَمْ یَثْبُتِ الْحَقُّ.

مرحوم آقای خویی به این استدلال دو اشکال کرده اند(۱) .

اشکال اول این است که روایت ضعیف است. در سند این روایت یاسین ضریر واقع شده که مجهول است.

به نظر ما از آنجا که کتاب او را محمـد بن عیسـی بن عبید روایت کرده و طبق تحقیق، ایشان از اجلاء می باشد، وی را ثقه می دانیم.

علمای بزرگ هم طریقشان به محمـد بن عیسـی بن عبید همه از اجلاء علما است، سـعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر حمیری و ... اینها هستند که آمده اند این کتاب را اجازه گرفته اند به وسیله محمد بن عیسی بن عبید، با واسطه اجازه گرفته اند و روایت کرده اند. این خودش علامت اعتماد به این کتاب است.

بعلاوه، اگر روایت متفردی در کافی باشـد که مویـد به روایات دیگر نباشـد و مربوط به واجبات و محرمات باشـد، همین تفرد روایت نشـان دهنـده اعتمـاد کلینی به آن روایت است و کلینی خودش در مقـدمه کـافی می گویـد که در این کتـاب روایـات صحیح را نقل می کند. پیداست که او این روایت را معتبر می دانسـته است. از این جهت هم می توانیم این روایت را تصـحیح کنیم.

بنابراین، در مجموع، ما به روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله از نظر سندی اشکالی نداریم.

اشـکال دوم آقای خویی: بر فرض که ما به این روایت اشـکال سـندی نکنیم و بگوییم ضـعف سـند آن به وسـیله عمل مشـهور جبران می شود بـاز هم نمی توانیم از مورد آن که دین است به قضای روزه تعـدی کنیم. این تعـدی و تعمیم نیاز به دلیل دارد. مخصوصا این که این دو مورد تفاوت هایی باهم دارند. مثلا آنجا مدعی و طلبکار وجود دارد ولی در این جا نداریم. به نظر ما هم اشکال دوم آقای خویی وارد است و نمی توان از مورد آن تعدی کرد.

۱- (۴) ـ موسوعه الامام الخوئی، ج، ص: ۲۲۳.

آیا قضای روزه های میت اختصاص به روزه ماه رمضان دارد؟

مسأله ۲۶: فی اختصاص ما وجب علی الولی بقضاء شهر رمضان أو عمومه لکلّ صوم واجب قولان

آیا این حکم فقط راجع به روزه ماه رمضان است یا شامل روزه های دیگر هم هست؟ ادله ای اقامه شده که اختصاص به ماه رمضان ندارد، ولو خیلی از روایات ماه رمضان عنوان شده است و در بعضی از کلمات فقهای بزرگ هم اسم فقط ماه رمضان عنوان شده است، ولی حکم، اختصاص به ماه رمضان ندارد بلکه تمام روزه ها همینطور است.

بررسی اقوال:

کثیری از علما صریحاً تعمیم داده اند و گفته اند ماه رمضان و غیر ماه رمضان فرقی ندارد. عده ای از علما هم ظاهر کلامشان همین است و گفته اند که اگر کسی فوت کرد و بدهی صومی داشته است باید ولیّ انجام بدهد. از اطلاق کلامشان هر صومی را می توان استفاده کرد.

در مقابل، بعضی های دیگر هستند که آنها بالصراحه حکم کرده اند که اختصاص به ماه رمضان دارد، هیچ کسی پیدا نکردیم قبل از نراقی، در مستند. ما با مراجعه پیدا نکردیم که کسی حکم کرده باشد که اختصاص دارد به ماه رمضان. بله، تعابیری هست که آنها خیلی هم ظهور محکمی ندارد، موضوع را که عنوان کرده اند به عنوان ماه رمضان عنوان کرده اند.

صاحب فقه رضوی عنوان مسأله را با ماه رمضان عنوان کرده است. علی بن بابویه در الرساله اش آن طوری که نقل می کنند با عنوان ماه رمضان عنوان کرده است. در مقنع صدوق عنوان ماه رمضان است، در من لا یحضره الفقیه عنوان ماه رمضان است، در خلاف شیخ ماه رمضان عنوان شده است، در کشف الرموز فاضل آبی به عنوان ماه رمضان آمده است و در کلام دیگر غیر ماه رمضان عنوان نشده است، بعضی ها را می بینید که خود ماه رمضان را عنوان می کنند و بعد هم روزه های دیگر را می گویند اینها هم همین طور است.

ص: ۷۶۹

محتمل است آنها هم چون کتب خیلی مفصلی نبوده است، آن چیزی که بیشتر محل ابتلاء واقع می شود مسأله ماه رمضان است، آنها را عنوان کرده اند، خیلی ظهور قویّ محکمی در فتاوا ندارد. ولی اینهایی که تعمیم داده اند صریح خیلی ها دارد، و کثیری هم اطلاق دارد، فقط نراقی است در مستند که حکم کرده است. پس قولان بودن را اگر نراقی را در نظر بگیریم یکی نراقی است، آن های دیگر ممکن است کسی بگوید که قولان است و ممکن هم هست که کسی یک چنین ظهوری را منکر بشود، به حد ظهور قابل اعتناء. اشعار بله، اما بیشتر از این نه.

دلیل مطلب برای تخصیصی را که نراقی قائل شده است، فرموده آن ادله ای که با آن می شود ما استدلال کنیم بر عمومیت، همه آنها مخدوش است. آنها که مخدوش شد، اصل اولی عبارت از این است که واجب نباشد تکلیفی که مورّث داشت دیگر به وارث تکلیفی نداشته باشد.

برسی ادله تعمیم به همه روزه های قضا شده:

یکی از این ادله روایت حسن بن علی بن وشاء است. متن روایت این است:

مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ إِذَا مَاتَ رَجُلٌ وَ عَلَیْهِ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ عِلَّةٍ فَعَلَیْهِ أَنْ یَتَصَدَّقَ عَنِ الشَّهْرِ الْأَوَّلِ وَ یَقْضِیَ الشَّهْرَ الثَّانِیَ.

حضرت در این جا حکم کرده اند میتی که دو ماه پیاپی بر او روزه است، نسبت به نصفش تصدّق و نسبت به نصفش هم قضاء باید بگیرد.

ص: ۷۷۰

این روایت از جهاتی مورد بحث قرار گرفته است.

جهت اول: ضعف سند. گفته اند که در سندش سهل بن زیاد قرار گرفته است و آن ضعیف است. این را اکثر آنهایی که طبق این فتوا نداده اند به این استناد پیدا کرده اند.

میرزای قمی دو جواب از این می دهد، یکی عقیده اش این است که سهل ثقه است که ما هم عقیده مان همین است که می گوید «والأمر فیه سهل» اشکالی نیست.

دوم ایشان می فرمایند به فرض هم اگر ضعیف باشد مشهور به روایت عمل کرده اند. این درست نقطه مقابل با آقای خوئی است. آقای خوئی می فرماید یک نفر هم به این روایت عمل نکرده است. هر دو دلیل ناتمام است.

عرض کردیم که در بیست کتاب مطابق با این روایت فتوی داده اند. بزرگانی که سطح اول فقه هستند. شیخ، محقق، علامه، محقق کرکی و صاحب جواهر، همه حکم کرده اند که تبعیض می شود، نصفش را صدقه و نصفش را هم باید قضاء کند.

منتها نمی توان گفت این قول مشهور است به طوری که مقابلش قول شاذی باشد. بیشتر از این تعداد افرادی هستند که مطابق این روایت فتوا نداده اند. بنابر این شهرت به مقداری که جابر ضعف سند باشد نیست.

جهت دوم: فهم متن روایت

منتها بحث در فهم روایت است. خود روایت اندماجی دارد. مشکل در این است که در کلمه «فعلیه» ضمیر به کجا بر می گردد. این ضمیر نمی تواند به میت برگردد. کلمه دیگری هم نیست که بگوییم مرجع ضمیر است.

فیض در وافی و شیخ حر می گویند: مرجع ضمیر اینجا مذکور نیست و به ولیّ برگشت می کند. قبل از اینها محقّق اردبیلی در مجمع الفائده به این قائل شده است. ایشان می گوید راجع به مرجع ضمیر در اینجا ذکر نشده است اما بعید نیست که به ولی برگشت بکند، برای وضوح امر مرجع ضمیر اسقاط شده است. معلوم است که به خود میت که بر نمی گردد، او که تصدق نمی دهد، پس بنابراین برگشت می کند به کسی که وظیفه دارد انجام بدهد. مثل این که در (قل هو الله أحد) شما می گویید «هو» از باب وضوح مطلب برگشت به خدا می کند.

ص: ۷۷۱

یک مطلب دیگری میرزای قمی می فرمایند که آقای خوئی هم همان را دارند، منتها شاید یک مقداری تفاوت بیان پیدا بکند. ایشان می فرمایند ضمیر به خود میت بر می گردد منتها از باب مجاز و کنایه است. میت که قدرتی ندارد این به مالش بر می گردد. یعنی نسبت به ماه اول از مالش بردارند و صدقه بدهند و نسبت به ماه دوم از مال میت کسی را برای روزه استیجار کنند. این مجازیتی است که به قرینه مقام ما باید مرتکب بشویم.

درباره معنای روایت هم می فرمایند که این مربوط به کسی است که دو رمضان متصل به هم را در اثر مرض(۱) ترک کرده است و مریض بوده است دو رمضان را ترک کرده و بعد خوب شده است، این نسبت به رمضان اول تعییناً باید صدقه بدهد، نسبت به رمضان دوم هم باید قضاء کنند. طبق این معنا دیگر روایت خلاف قواعد و کلیات این مباحث نیست.

حالا ـ ما تعبیر را یک طور دیگری بکنیم که شاید بهتر از این بیان محقق قمی باشد اما قریب به بیان ایشان است. خیلی جاها چیزهایی هست که بعد از وفات تبدل پیدا می کند، به نفس وفات به شکل دیگری می شود. خود وفات منشأ می شود آن نحوه حق و نحوه تعلق عوض شود.

مثلا ـ کسی الآن طلب مؤجّل دارد، این طلب مؤجل به نفس فوت «حال» می شود. آقای خوئی معتقدند که خمس به عین مال تعلق می گیرد، ولی اگر کسی خمس را نداده مرد، به ذمه آن کسی که در مالش خمس بود تعلق می گیرد. چون ایشان عقیده اش این است که از روایات استفاده می شود اشخاص دیگران نباید گرفتار خمس ندادن من بشوند! من اگر مجانی به کسی دادم به ذمه خود من می آید، اگر مبادله کردیم در این عینی که پیش من است خمس متعلق می شود، طرف دیگر با این که عینی بود متعلق خمس منتقل شده است به طرف، از عین آن خارج می شود. لذا روی این جهت ایشان می فرمایند وقتی که فوت کرد از عین خارج می شود که ورثه گرفتار این نشوند. متعلق می شود به ذمه خود میت، از عین خارج می شود که خیلی از چیزها هست که بعد از وفات تبدل پیدا می کند.

۱- (۵) _ کلمه «من علة» بر این دلالت دارد.

حالا اینجا در روایت می گوید کسی در حال حیات دو ماه پشت سر هم شهرین متتابعین من عله(۱) بدهکار بود، مانعی ندارد شارع مقدس برای ارفاق به ولی ماه اول را تبدیل به صدقه کند. حالا که ولی می خواهد انجام بدهد ذمه موجود فعلی او عبارت از این است که در ماه اول به صدقه و در ماه دوم به قضاء اشتغال دارد.

روایت ابوبصیر:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ مَرِضَتْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ مَاتَتْ فِي شَوَّالٍ فَأَوْصَتْنِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا قَالَ هَلْ بَرَأَتْ مِنْ مَرَضِهَا قُلْتُ لَا مَاتَتْ فِيهِ قَالَ لَا تَقْضِي عَنْهَا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْهُ عَلَيْهَا قُلْتُ فَإِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا وَ قَدْ أَوْصَتْنِي بِذَلِكَ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي شَيْئاً لَمْ يَجْعَلْهُ اللَّهُ عَلَيْهَا فَإِنِ اشْتَهَيْتَ أَنْ تَصُومَ لِنَفْسِكَ فَصُمْ.

در روایت أبو بصیر می گوید(۲) من وصی شده ام برای طرف و آن شخص مریض بوده و نگرفته است. حالا- چه کنم؟ حضرت می فرماید خوب شده و نگرفته است؟ عرض می کند نه، خوب نشده بود. حضرت می فرماید که بر او لازم نیست «لا تقض عنها فإنّ الله عزّوجل لم یجعله علیها».

۱- (۶) ــ حالا یا در اثر ظهار بوده و یا در اثر قتل خطائی بود که آن دو ماه متصل است و یا اگر ما کفاره جمع قائل بشویم در کفاره ماه رمضان اگر کفاره به حرام شد، افطار به حرام کفاره جمع قائل شدیم آن هم دو ماه متصل است، هر کدام از اینها اگر شد، ما می گوییم به ذمه شخص قبل از وفات عبارت از این بود که دو ماه متصل.

۲- (۷) ــ وسائل الشیعه، ج : ۱۰ ص : ۳۳۳.

از ایـن روایـت خواسـته انـد یـک حکـم کلی اسـتفاده کننـد که هر چه بر میت واجب بـود بر ولی هم واجب است. اگر ذمه او مشـغول بود می تواند ذمه ولی را هم مشـغول و از آن استفاده می شود اگر جعل شده باشد به طور کلی حکم ثابت می شود و منتقل می شود به ولی و همین قضاء انجام داده می شود.

این مطلب تمام نیست زیرا یک اشکالش این است ما از باب وصیت نمی توانیم وجوب بر ولی را کشف کنیم. بحث ما وجوب بالوصـیه نیست. از این اسـتفاده نمی شود که بر ولی هم واجب است. لـذا این دلیل حتی نسـبت به ماه رمضان هم تمام نیست تا برسد به موارد دیگر.

اشـکال دیگر این است که همان طور که قبلا گفته شـد تعمیم و تخصـیص در ناحیه شـخص الحکم و یا نهایتا در سـنخ الحکم است امـا از این فراتر نمی رود. مـا از حکم معلـل نمی توانیم به همه جـا تعـدی کنیم. اگر نسـبت به ماه رمضان بگوینـد وظیفه عبارت از این است که ولیّ انجام بدهـد، این بـدان معنا نیست که هر چه در ذمه میت باشـد مانند نماز، روزه، حج و ... همه را ولی میت بایـد انجـام دهـد. تعلیل چنین مفهومی نـدارد. بنابراین در روایت ابوبصـیر ما نمی توانیم از حکم قضای روزه رمضان تعدی کنیم و امور دیگر را هم بر عهده ولی بگذاریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

دوشنبه ۲ خرداد ماه ۹۰/۰۳/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

ادامه درس روز قبل

ص: ۷۷۴

خلاصه ای از بحث جلسه قبل:

بحث در این بود که اگر ولیّ میت بدانـد که میت قضای روزه داشـته است اما نمی دانـد که آیا میّت آنها را در زمان حیات به جا آورده است یا نه چه وظیفه ای دارد؟

یک قول این بود که ما قبلا می دانستیم ذمه او به روزه اشـتغال داشـته و حالا که شک داریم، همین اشـتغال ذمه را استصـحاب می کنیم.

مرحوم سید می فرماید: استصحاب بقاء ذمه جاری نیست. درباره علت عدم جریان استصحاب وجوهی ذکر شده است.

وجه اول: مرحوم آقـای سبزواری در مهـذب الاحکـام(۱) می فرماینـد: مرحوم سـید در خـاتمه کتـاب زکات می گویـد که در جریـان استصـحاب مناط و معیار، یقین و شک میت است، نه یقین و شک ولیّ. در اینجا یقین و شک مربوط به ولیّ است لـذا استصـحاب جاری نمی شود. لذا ایشان طبق مبنای خودشان قائل به عدم جریان استصحاب شده اند. به عبارت دیگر اگر متوفی

وظیفه ای داشت عمل نکرد این وظیفه به ولیّ منتقل می شود در جایی که او وظیفه ای نـدارد ولیّ هم وظیفه ای ندارد. در این جا ما نمی دانیم که آیا میت در زمان حیات شک و سـهوی داشـته که مورد استصـحاب باشد یا خیر لذا نمی توانیم استصحاب جاری کنیم. به عبارت دیگر در اینجا استصحابی نبوده تا به ورثه منتقل شود.

۱- (۱) ـ بـدعوی: أنّ المناط یقین المیت و شـکه لا یقین الولیّ و شـکه، و صـرح (رحمه الله) به فی [مسأله ۵] من مسائل ختام الزکاه، و لکنّه لا وجه له، لشمول دلیل اعتبار الاستصحاب، لیقین الولیّ و شکه أیضا، و کما أفتی به (رحمه الله) فی [مسأله ۱۰۵] من کتاب الحج، و [مسأله ۱] من (فصل الوصیه بالحج) فراجع و الکل متحد مدرکا و فروعا و استظهارا من الأدله علی ما سیجیء. مهذب الأحکام (للسبزواری)، ج، ص: ۳۱۰ .

البته این فرمایش، فرمایش درستی نیست. خود سید درست مقابل همین در دو جای دیگر عروه فرموده استصحاب جاری می شود که مرحوم سبزواری به آن اشاره دارند.

وجه آن هم این است که: تکلیف واقعی شخص ولیّ مبتنی است به تکلیف واقعی میت، نه به تکلیف منجّز میت. اگر واقعاً میت بدهکار باشد و این یقین دارد که بدهی دارد این باید انجام بدهد! این دائر مدار میت نیست. اگر واقعاً او تکلیف داشت ولو تکلیف غیر منجّز ــ مثلاـ او خیال می کرد که تکلیف واقعی ندارد، اما ولیّ که می داند او تکلیف واقعی داشت ــ این وظیفه دارد انجام بدهد. وقتی با استصحاب تکلیف واقعی میت را استصحاب کرد بر فرض هم که بر خودش منجز نباشد، بر ولیّ منجز است.

وجه دوم: برای عدم جریان استصحاب نظر آقای حکیم است که فوت به وسیله استصحاب حاصل نمی شود و قهراً قضاء لازم نیست.

مرحوم آقای خویی در پاسخ به این اشکال می فرمایند که لازم نیست که ما فوت را استصحاب کنیم تا این اشکال بیاید ما می توانیم همین «علیه صوم» را استصحاب کنیم. به حسب بعضی از روایات موضوع عدم القضاء است، عدم القضاء هم حاصل است که ما عرض می کردیم. این تقریباً درست است.

وجه سوم : این که شک بعد از وقت اختصاص به باب صلات ندارد(۱) در ابواب دیگر هم جاری است که ما این را تمام ندانستیم، ولی از سید از کتاب الحج استفاده می شود این را تمام می داند، بیانی دارد که اگر شد ما وقت دیگری باید یک مقداری بررسی کنیم چون این حرف دارد و قابل ملاحظه است.

ص: ۷۷۶

۱- (۲) ــ از یک جای کلام سید استفاده می شود که ایشان جریان این قاعده را به صلات اختصاص نمی دهد.

علت این که ما تمام نمی دانیم این است که قاعده شک بعد از فراغ مربوط به جایی است که چیزی حائل وجوب شود. وجود حائل یک امر تعبدی است و ما آن را نمی دانیم. لذا نمی توانیم از باب صلاه به سایر ابواب تعدی کنیم.

وجه چهارم: روایت عبدالرحمن بن أبی عبدالله(۱) . از این روایت استفاده می شود که در دعوای دین بر میت استصحاب ساقط می شود. در نتیجه ما به برائت رجوع می کنیم و می گوییم واجب نیست به جا آوریم.

روایت عبارت از این است که شخصی ادعا می کند از میّت طلب دارد، امام می فرماید که دو کار باید انجام بدهد، یکی این که باید برای ادعای خودش بینه بیاورد و یکی هم این که قسم بخورد.

۱- (۳) _ وسائل الشیعه، ج: ۲۷، ص: ۲۳۷. مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِیسَی بْنِ عُبَیْدٍ عَنْ یَاسِینَ الضَّرِیرِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قُلْتُ لِلشَّیْخِ ع خَبِّرْنِی عَنِ الرَّجُلِ یَدَّعِی قِبَلَ الرَّجُلِ الْحَقَّ (فَلَمْ تَکُنْ) لَهُ بَیِّنَهٌ بِمَا لَهُ قَالَ فَیَمِینُ الْمُدَّعَی عَلَیْهِ فَإِنْ حَلَفَ فَلَا حَقَّ لَهُ (وَ إِنْ رَدَّ الْیَمِینَ عَلَی الْمُدَّعِی فَلَمْ یَحْلِفْ فَلَا حَقَّ لَهُ) (وَ إِنْ لَمْ یَحْلِفْ فَعَلَیْهِ) وَ إِنْ کَانَ الْمَطْلُوبُ بِالْحَقِّ قَدْ مَاتَ فَأُقِیمَتْ عَلَیْهِ الْبَیِّنَهُ فَعَلَی الْمُدَّعِی الْیَمِینُ بِاللَّهِ الَّذِی لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَقَدْ مَاتَ فُلَانٌ وَ إِنَّ حَقَّهُ لَعَلَیْهِ فَإِنْ حَلَفَ وَ إِلَّا فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّا لَا نَدْرِی لَعَلَّهُ قَدْ أَوْفَاهُ بِبَیِّنَهٍ لَا نَعْلَمُ مَوْضِعَهَا أَوْ غَیْرِ بَیِّنَهٍ قَبْلَ الْمَوْتِ فَمِنْ ثَمَّ صَارَتْ عَلَیْهِ الْیَمِینُ مَعَ الْبَیِّنَهِ فَإِنِ ادَّعَی بِلَا بَیِّنَهٍ فَلَا حَقَّ لَهُ لِأَنَّ الْمُدَّعَی عَلَیْهِ لَیْسَ بِحَیٍّ وَ لَوْ کَانَ حَیّاً لَأُلْزِمَ الْیَمِینَ أَوِ الْحَقَّ أَوْ یُرَدُّ الْیَمِینُ عَلَیْهِ فَمِنْ ثَمَّ لَمْ یَثْبُتِ الْحَقُّ.

در این جا بینه می گوید که ذمه میت مشغول شده است و الان نسبت به فراغ آن شک داریم استصحاب اقتضا می کند که ذمه اش هنوز مشغول باشد اما امام می فرمایند مدعی علاوه بر آوردن بینه باید قسم هم بخورد. اگر استصحاب حجت باشد دیگر نیازی به قسم نیست.

مرحوم آقای خویی به این استدلال دو اشکال کرده اند(۱) .

اشکال اول این است که روایت ضعیف است. در سند این روایت یاسین ضریر واقع شده که مجهول است.

به نظر ما از آنجا که کتاب او را محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده و طبق تحقیق، ایشان از اجلاء می باشد، وی را ثقه می دانیم.

علمای بزرگ هم طریقشان به محمد بن عیسی بن عبید همه از اجلاء علما است، سعد بن عبدالله و عبدالله بن جعفر حمیری و ... اینها هستند که آمده اند این کتاب را اجازه گرفته اند به وسیله محمد بن عیسی بن عبید، با واسطه اجازه گرفته اند و روایت کرده اند. این خودش علامت اعتماد به این کتاب است.

بعلاوه، اگر روایت متفردی در کافی باشد که موید به روایات دیگر نباشد و مربوط به واجبات و محرمات باشد، همین تفرد روایت نشان دهنده اعتماد کلینی به آن روایت است و کلینی خودش در مقدمه کافی می گوید که در این کتاب روایات صحیح را نقل می کند. پیداست که او این روایت را معتبر می دانسته است. از این جهت هم می توانیم این روایت را تصحیح کنیم.

بنابراین، در مجموع، ما به روایت عبد الرحمن بن ابی عبد الله از نظر سندی اشکالی نداریم.

ص: ۷۷۸

۱- (۴) _ موسوعه الامام الخوئی، ج، ص: ۲۲۳.

اشکال دوم آقای خویی: بر فرض که ما به این روایت اشکال سندی نکنیم و بگوییم ضعف سند آن به وسیله عمل مشهور جبران می شود باز هم نمی توانیم از مورد آن که دین است به قضای روزه تعدی کنیم. این تعدی و تعمیم نیاز به دلیل دارد. مخصوصا این که این دو مورد تفاوت هایی باهم دارند. مثلا آنجا مدعی و طلبکار وجود دارد ولی در این جا نداریم. به نظر ما هم اشکال دوم آقای خویی وارد است و نمی توان از مورد آن تعدی کرد.

آیا قضای روزه های میت اختصاص به روزه ماه رمضان دارد؟

مسأله ۲۶: فی اختصاص ما وجب علی الولی بقضاء شهر رمضان أو عمومه لکلّ صوم واجب قولان

آیا این حکم فقط راجع به روزه ماه رمضان است یا شامل روزه های دیگر هم هست؟ ادله ای اقامه شده که اختصاص به ماه رمضان ندارد، ولو خیلی از روایات ماه رمضان عنوان شده است و در بعضی از کلمات فقهای بزرگ هم اسم فقط ماه رمضان عنوان شده است، ولی حکم، اختصاص به ماه رمضان ندارد بلکه تمام روزه ها همینطور است.

بررسی اقوال:

کثیری از علما صریحاً تعمیم داده اند و گفته اند ماه رمضان و غیر ماه رمضان فرقی ندارد. عده ای از علما هم ظاهر کلامشان همین است و گفته اند که اگر کسی فوت کرد و بدهی صومی داشته است باید ولیّ انجام بدهد. از اطلاق کلامشان هر صومی را می توان استفاده کرد.

در مقابل، بعضی های دیگر هستند که آنها بالصراحه حکم کرده اند که اختصاص به ماه رمضان دارد، هیچ کسی پیدا نکردیم قبل از نراقی، در مستند. ما با مراجعه پیدا نکردیم که کسی حکم کرده باشد که اختصاص دارد به ماه رمضان. بله، تعابیری هست که آنها خیلی هم ظهور محکمی ندارد، موضوع را که عنوان کرده اند به عنوان ماه رمضان عنوان کرده اند.

ص: ۷۷۹

صاحب فقه رضوی عنوان مسأله را با ماه رمضان عنوان کرده است. علی بن بابویه در الرساله اش آن طوری که نقل می کنند با عنوان ماه رمضان عنوان کرده است. در مقنع صدوق عنوان ماه رمضان است، در من لا یحضره الفقیه عنوان ماه رمضان است، در خلاف شیخ ماه رمضان عنوان شده است، در کشف الرموز فاضل آبی به عنوان ماه رمضان آمده است و در کلام دیگر غیر ماه رمضان عنوان نشده است، بعضی ها را می بینید که خود ماه رمضان را عنوان می کنند و بعد هم روزه های دیگر را می گویند اینها هم همین طور است.

محتمل است آنها هم چون کتب خیلی مفصلی نبوده است، آن چیزی که بیشتر محل ابتلاء واقع می شود مسأله ماه رمضان است، آنها را عنوان کرده اند، خیلی ظهور قویّ محکمی در فتاوا ندارد. ولی اینهایی که تعمیم داده اند صریح خیلی ها دارد، و کثیری هم اطلاق دارد، فقط نراقی است در مستند که حکم کرده است. پس قولان بودن را اگر نراقی را در نظر بگیریم یکی نراقی است، آن های دیگر ممکن است کسی بگوید که قولان است و ممکن هم هست که کسی یک چنین ظهوری را منکر بشود، به حد ظهور قابل اعتناء. اشعار بله، اما بیشتر از این نه.

دلیل مطلب برای تخصیصی را که نراقی قائل شده است، فرموده آن ادله ای که با آن می شود ما استدلال کنیم بر عمومیت، همه آنها مخدوش است. آنها که مخدوش شد، اصل اولی عبارت از این است که واجب نباشد تکلیفی که مورّث داشت دیگر به وارث تکلیفی نداشته باشد.

برسی ادله تعمیم به همه روزه های قضا شده:

یکی از این ادله روایت حسن بن علی بن وشاء است. متن روایت این است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِذَا مَاتَ رَجُلٌ وَ عَلَيْهِ صِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ عِلَّةٍ فَعَلَيْهِ أَنْ يَتَصَدَّقَ عَنِ الشَّهْرِ الْأَوَّلِ وَ يَقْضِیَ الشَّهْرَ الثَّانِیَ.

حضرت در این جا حکم کرده اند میتی که دو ماه پیاپی بر او روزه است، نسبت به نصفش تصدّق و نسبت به نصفش هم قضاء باید بگیرد.

این روایت از جهاتی مورد بحث قرار گرفته است.

جهت اول: ضعف سند. گفته اند که در سندش سهل بن زیاد قرار گرفته است و آن ضعیف است. این را اکثر آنهایی که طبق این فتوا نداده اند به این استناد پیدا کرده اند.

میرزای قمی دو جواب از این می دهد، یکی عقیده اش این است که سهل ثقه است که ما هم عقیده مان همین است که می گوید «والأمر فیه سهل» اشکالی نیست.

دوم ایشان می فرمایند به فرض هم اگر ضعیف باشد مشهور به روایت عمل کرده اند. این درست نقطه مقابل با آقای خوئی است. آقای خوئی می فرماید یک نفر هم به این روایت عمل نکرده است. هر دو دلیل ناتمام است.

عرض کردیم که در بیست کتاب مطابق با این روایت فتوی داده اند. بزرگانی که سطح اول فقه هستند. شیخ، محقق، علامه، محقق کرکی و صاحب جواهر، همه حکم کرده اند که تبعیض می شود، نصفش را صدقه و نصفش را هم باید قضاء کند.

منتها نمی توان گفت این قول مشـهور است به طوری که مقابلش قول شاذی باشد. بیشتر از این تعداد افرادی هسـتند که مطابق این روایت فتوا نداده اند. بنابر این شهرت به مقداری که جابر ضعف سند باشد نیست.

جهت دوم: فهم متن روایت

منتهـا بحـث در فهـم روایـت است. خـود روایت انـدماجی دارد. مشـکل در این است که در کلمه «فعلیه» ضـمیر به کجـا بر می گردد. این ضمیر نمی تواند به میت برگردد. کلمه دیگری هم نیست که بگوییم مرجع ضمیر است.

فیض در وافی و شـیخ حر می گویند: مرجع ضمیر اینجا مذکور نیست و به ولیّ برگشت می کند. قبل از اینها محقّق اردبیلی در مجمع الفائـده به این قائل شـده است. ایشان می گوید راجع به مرجع ضـمیر در اینجا ذکر نشده است اما بعید نیست که به ولی برگشت بکنـد، برای وضوح امر مرجع ضـمیر اسـقاط شـده است. معلوم است که به خود میت که بر نمی گردد، او که تصـدق نمی دهد، پس بنابراین برگشت می کند به کسـی که وظیفه دارد انجام بدهد. مثل این که در (قل هو الله أحد) شما می گویید «هو» از باب وضوح مطلب برگشت به خدا می کند.

یک مطلب دیگری میرزای قمی می فرمایند که آقای خوئی هم همان را دارند، منتها شاید یک مقداری تفاوت بیان پیدا بکند. ایشان می فرماینـد ضـمیر به خود میت بر می گردد منتها از باب مجاز و کنایه است. میت که قـدرتی ندارد این به مالش بر می گردد. یعنی نسبت به مـاه اول از مـالش بردارنـد و صـدقه بدهنـد و نسـبت به ماه دوم از مال میت کسـی را برای روزه استیجار کنند. این مجازیتی است که به قرینه مقام ما باید مرتکب بشویم.

ص: ۷۸۲

دربـاره معنای روایت هم می فرماینـد که این مربوط به کسـی است که دو رمضان متصل به هم را در اثر مرض(۱) ترک کرده است و مریض بوده است دو رمضان را ترک کرده و بعـد خوب شـده است، این نسـبت به رمضان اول تعییناً باید صدقه بدهد، نسبت به رمضان دوم هم باید قضاء کنند. طبق این معنا دیگر روایت خلاف قواعد و کلیات این مباحث نیست.

حالاـ مـا تعبیر را یـک طور دیگری بکنیم که شایـد بهتر از این بیـان محقق قمی باشـد اما قریب به بیان ایشان است. خیلی جاها چیزهـایی هست که بعـد از وفـات تبـدل پیـدا می کنـد، به نفس وفات به شـکل دیگری می شود. خود وفات منشأ می شود آن نحوه حق و نحوه تعلق عوض شود.

مثلاـ کسـی الآـن طلب مؤجّل دارد، این طلب مؤجل به نفس فوت «حال» می شود. آقای خوئی معتقدنـد که خمس به عین مال تعلق می گیرد، ولی اگر کسی خمس را نداده مرد، به ذمه آن کسی که در مالش خمس بود تعلق می گیرد. چون ایشان عقیده اش این است که از روایات اسـتفاده می شود اشـخاص دیگران نبایـد گرفتار خمس ندادن من بشوند! من اگر مجانی به کسـی دادم به ذمه خود من می آیـد، اگر مبـادله کردیم در این عینی که پیش من است خمس متعلق می شود، طرف دیگر بـا این که عینی بود متعلق خمس منتقـل شـده است به طرف، از عین آن خارج می شود. لـذا روی این جهت ایشان می فرماینـد وقتی که فوت کرد از عین خارج می شود که ورثه گرفتار این نشوند. متعلق می شود به ذمه خود میت، از عین خارج می شود که خیلی از چیزها هست که بعد از وفات تبدل پیدا می کند.

ص: ۷۸۳

۱- (۵) ـ کلمه «من عله» بر این دلالت دارد.

حالا اینجا در روایت می گوید کسی در حال حیات دو ماه پشت سر هم شهرین متتابعین من عله(۱) بدهکار بود، مانعی ندارد شارع مقدس برای ارفاق به ولی ماه اول را تبدیل به صدقه کند. حالا که ولی می خواهد انجام بدهد ذمه موجود فعلی او عبارت از این است که در ماه اول به صدقه و در ماه دوم به قضاء اشتغال دارد.

روایت ابوبصیر:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ مَرِضَتْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ مَاتَتْ فِي شَوَّالٍ فَأَوْصَتْنِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا قَالَ هَلْ بَرَأَتْ مِنْ مَرَضِهَا قُلْتُ لَا مَاتَتْ فِيهِ قَالَ لَا تَقْضِي عَنْهَا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْهُ عَلَيْهَا قُلْتُ فَإِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا وَ قَدْ أَوْصَتْنِي بِذَلِكَ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي شَيْئاً لَمْ يَجْعَلْهُ اللَّهُ عَلَيْهَا فَإِنِ اشْتَهَيْتَ أَنْ تَصُومَ لِنَفْسِكَ فَصُمْ.

در روایت أبو بصیر می گوید(۲) من وصی شده ام برای طرف و آن شخص مریض بوده و نگرفته است. حالا چه کنم؟ حضرت می فرماید خوب شده و نگرفته است؟ عرض می کند نه، خوب نشده بود. حضرت می فرماید که بر او لازم نیست «لا تقض عنها فإنّ الله عزّوجل لم یجعله علیها».

۱- (۶) ـ حالا یا در اثر ظهار بوده و یا در اثر قتل خطائی بود که آن دو ماه متصل است و یا اگر ما کفاره جمع قائل بشویم در کفاره ماه رمضان اگر کفاره به حرام شد، افطار به حرام کفاره جمع قائل شدیم آن هم دو ماه متصل است، هر کدام از اینها اگر شد، ما می گوییم به ذمه شخص قبل از وفات عبارت از این بود که دو ماه متصل.

۲- (۷) ـ وسائل الشیعه، ج : ۱۰ ص : ۳۳۳.

از ایـن روایـت خواسـته انـد یـک حکـم کلی اسـتفاده کننـد که هر چه بر میت واجب بـود بر ولی هم واجب است. اگر ذمه او مشغول بود می تواند ذمه ولی را هم مشغول و از آن استفاده می شود اگر جعل شده باشد به طور کلی حکم ثابت می شود و منتقل می شود به ولی و همین قضاء انجام داده می شود.

این مطلب تمام نیست زیرا یک اشکالش این است ما از باب وصیت نمی توانیم وجوب بر ولی را کشف کنیم. بحث ما وجوب بالوصیه نیست. از این استفاده نمی شود که بر ولی هم واجب است. لـذا این دلیل حتی نسبت به ماه رمضان هم تمام نیست تا برسد به موارد دیگر.

اشکال دیگر این است که همان طور که قبلا گفته شـد تعمیم و تخصیص در ناحیه شـخص الحکم و یا نهایتا در سـنخ الحکم است امـا از این فراتر نمی رود. مـا از حکم معلـل نمی توانیم به همه جـا تعـدی کنیم. اگر نسبت به ماه رمضان بگوینـد وظیفه عبارت از این است که ولیّ انجام بدهـد، این بـدان معنا نیست که هر چه در ذمه میت باشـد مانند نماز، روزه، حج و ... همه را ولی میت بایـد انجام دهـد. تعلیل چنین مفهومی نـدارد. بنابراین در روایت ابوبصـیر ما نمی توانیم از حکم قضای روزه رمضان تعدی کنیم و امور دیگر را هم بر عهده ولی بگذاریم.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

وجوب قضاء همه روزه های فوت شده بر ولیّ ۹۰/۰۳/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

وجوب قضاء همه روزه های فوت شده بر ولیّ

بحث در این بود که آیا ولیّ باید تمام روزه های متوفی را قضاء کند یا خصوص ماه رمضان؟

ص: ۷۸۵

عرض شد که مرحوم نراقی(۱) تصریح کرده است که اختصاص به ماه رمضان دارد بر خلاف مشهور بین آقایان دیگر که قائل به تعمیم شده اند. مرحوم نراقی در ادله تعمیم مناقشه کرده است. این ادله عبارتند از:

روایت وشاء:

یکی از ادله تعمیم روایت وشاء(۲) است که در جلسه قبل بیان شد. بحث در این بود که مرجع ضمیر «فعلیه» چیست؟

مرحـوم نراقی می فرماینـد از دو جهت نمی تـوان به این روایت اسـتدلال کرد، اول این که مرجع ضـمیر «فعلیه» مجمـل است و احتمـال دارد که مرجع هر دو ضـمیر یکی باشـد و به رجـل بر گردد. لـذا این روایت دلیلی بر تعـدی نمی شود و نمی توانیم به وسیله ی آن به غیر ماه رمضان تعدی کنیم. چون در این صورت دلالتی ندارد که بر ولیّ واجب است که این بدهی را بپردازد. این دینی است که متوجه میت شده است و مانند سایر دیون او دلیل نداریم که ولیّ باید همه دیون میت را بپردازد.

به نظر می رسد که این اشکال وارد است. این روایت چون از این ناحیه مجمل است دلیل بر تعدی نمی باشد.

۱- (۱) _ مستند الشیعه فی أحکام الشریعه، ج، ص: ۴۶۱. اما الروایه فمع إجمالها- لعدم تعیین من یجب علیه، فلعلّه المیت، یعنی: تعلّق بذمّته الأمران- تنفی وجوب القضاء کلّیه، و الإیجاب الجزئی غیر المقصود.

۲- (۲) _ مُحَمَّدُ بْنُ یَعْقُوبَ عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِیَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِیٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ سَمِعْتُهُ یَقُولُ إِذَا مَاتَ رَجُلٌ وَ عَلَیْهِ صِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ عِلَّهٍ فَعَلَیْهِ أَنْ یَتَصَدَّقَ عَنِ الشَّهْرِ الْأَوَّلِ وَ یَقْضِیَ الشَّهْرَ الثَّانِیَ.

جهت دوم این که این روایت می خواهد بفرماید شخص که قبل از موت بدهی اش عبارت از صوم شهران متتابعان است، بعد از وفات همین بدهی تبدیل به صدقه ماه اول و قضاء ماه دوم می شود. ما می خواهیم به صورت کلی ثابت کنیم که هر چه بر میت واجب است بر ولیّ هم واجب است اما این روایت این کلیت را نفی می کند و این خلاف مطلوب قائل به تعمیم است. بنابراین حتی اگر احتمال بدهیم که ضمیر به ولیّ بر گشت می کند دیگر نمی توان به آن برای تعدی استدلال کرد.

روایت ابوبصیر:(۱)

یکی دیگر از ادله ای که برای تعمیم استدلال شده روایت أبوبصیر است. زنی مریض بوده و نتوانسته روزه بگیرد و وصیت کرده کسی برایش قضاء ماه رمضان بگیرد. حضرت می پرسند که آن زن شفا پیدا کرد و نگرفت؟ عرض می کند که نه، شفاء پیدا نکرد. حضرت می فرمایند قضاء نکن، چیزی را که خدا بر او قرار نداده است قضاء ندارد.

از مفهوم این تعلیل استفاده می شود که اگر خدا بر او قرار داده بود تو باید بجا بیاوری، وظیفه بود که مثلاً آورده بشود. بنابراین هر چیزی که بر او واجب شده ولیّ باید به جا آورد.

ص: ۷۸۷

۱- (۳) ـ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ امْرَأَةٍ مَرِضَتْ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ وَ مَاتَتْ فِي شَوَّالٍ فَأَوْصَتْنِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا قَالَ هَلْ بَرَأَتْ مِنْ مَرَضِهَا قُلْتُ لَا مَاتَتْ فِيهِ قَالَ لَا تَقْضِي عَنْهَا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْهُ عَلَيْهَا قُلْتُ فَإِنِّي أَشْتَهِي أَنْ أَقْضِيَ عَنْهَا وَ قَدْ أَوْصَتْنِي بِذَلِكَ قَالَ كَيْفَ تَقْضِي شَيْئاً لَمْ يَجْعَلْهُ اللَّهُ عَلَيْهَا فَإِنِ اشْتَهَيْتَ أَنْ تَصُومَ لِنَفْسِكَ فَصُمْ.

ممکن است اشکال شود که حضرت فرموده چون مریض بوده قضا نکن این مفهوم ندارد که اگر خوب شده بود واجب است قضا کنی. بر فرض هم که ما با تکلفاتی از این روایت استظهار وجوب قضا کنیم این استدلال یک اشکال عمده دیگر دارد.

عمده مطلب چیز دیگری است که این را هم نراقی اشاره کرده است، البته ایشان اشاره ای به آن کرده است. ما سابقاً عرض کردیم که آقایان می گویند که العله یخصّص ویعمّم. یعنی در «لا تأکل الرمان لانه حامض» این دلالت می کند بر این که اگر رمّان شیرین شد مانعی برای خوردنش نیست. که سنخ حکم را تخصیص می زند و در واقع می گوید خوردن رمّان شیرین مانعی ندارد.

ما مناقشه داشتیم و می گفتیم از این تعلیل تخصیص سنخ الحکم استفاده نمی شود و شخص الحکم مضیّق می شود. اگر تعلیل نیاورده بود، خود عبارت دلالت داشت که انار مطلقا حرام است. وقتی تعلیل آورد، معلوم می شود که متعارف انار را در نظر گرفته و دلیلش را هم آورده است، متعارف انار انارهای ترش است و دلیلش هم ترشی است و برای خاطر تعلیل تعدی می کنیم به غیر ترشی های دیگر. اما متعارف را در نظر گرفته و دلیلش را آورده است. غیر متعارف چه حکمی دارد؟ سکوت پیدا می کند. تعلیل نیاورده بود سکوت نداشت، غیر متعارف را هم می گفتیم ممنوع است. اما اگر تعلیل آورد این شخص الحکم تضیّق پیدا می کند و مخصوص می شود به متعارف، حکم متعارف بیان شده است نسبت به غیر متعارف سکوت دارد. این را ما قائل هستیم.

ولی بر فرض ما قائل به مبنای قوم شدیم و گفتیم «لا تأکل الرمان لأنه حامض» تخصیص سنخ الحکم هم هست، اما نمی توانیم استفاده بکنیم بر این که در عالم برای تحریم یک ملاک است و همان ترشی است. اگر گفتند رمان چون حامض است نباید خورده شود این دلالت ندارد که خوردن شراب چون حامض نیست اشکالی ندارد. این دیگر استفاده نمی شود! تخصیص در مورد معلّل تخصیص پیدا می کند نه در تمام دنیا! این به آنها ناظر نیست! این اگر تخصیص باشد خود رمّان را خاص می کند رمّان محرّم را به ترش و غیر ترش را تحلیل می کند. اما چیزهای دیگر چه حکمی دارد، به این ناظر نیست.

ص: ۷۸۸

حالا- در این جا ما می خواهیم بگوییم اگر خوب نشده بود، تو لازم نبود بجا بیاوری. از اینجا استفاده می کنیم اگر در اثر مسافرت کردن هم نتوانست بجا بیاورد و به گردن او نیامد تو دیگر لازم نیست قضا کنی، یا به هر دلیلی عذری داشت که مأمور نبود خودش این کار را انجام بدهد، به گردن تو نیست. و اگر عذر نداشت به گردن تو هست و ولیّ باید قضا کند.

اما این به این معنا نیست که هر چیزی که به گردن او بود به گردن ولی هم هست که حتی از باب صوم ماه رمضان هم ما تعدی کنیم، اگر ما بخواهیم تعدی کنیم از صوم هم باید تعدی کنیم و باید بگوییم هر جنایتی که کرده است و هر چه به گردن او بوده، تمام اینها به گردن فرزند بزرگ تر می آید. و باید تمام بدهکاری های او را بدهد و کسی به این قائل نشده است.

مرسله ابن بکیر:

روایت سوم مرسله ابن بکیر است. البته نراقی و امثال ایشان که به مرسله ابن بکیر تمسک می کنند چون آنها ظاهراً مراسیل اصحاب اجماع را کافی می دانند، عبدالله بن بکیر هم از اصحاب اجماع است و مرسله اش اشکالی ندارد، لذا طبق مبانی آنها، روایت قابل اعتماد است اما ما به این مطلب قائل نیستیم و این روایات را ضعیف می دانیم:

بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ مُحَمَّدٍ وَ أَحْمَدَ ابْنَيِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِيهِمَا عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی رَجُلٍ يَمُوتُ فِی شَهْرِ رَمَضَانَ قَالَ لَيْسَ عَلَى وَلِيِّهِ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ مَا بَقِيَ مِنَ الشَّهْرِ وَ إِنْ مَرِضَ فَلَمْ يَصُمْ رَمَضَانَ ثُمَّ لَمْ يَزَلْ مَرِيضاً حَتَّى مَضَى رَمَضَانُ وَ هُوَ مَرِيضٌ ثُمَّ مَاتَ فِی مَرَضِهِ ذَلِكَ فَلَيْسَ عَلَى وَلِيِّهِ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ الصِّيَامَ فَإِنْ مَرِضَ فَلَمْ يَصُمْ شَهْرَ رَمَضَانَ ثُمَّ صَحَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَ لَمْ يَقْضِهِ ثُمَّ مَرِضَ فَمَاتَ فَعَلَى وَلِيِّهِ أَنْ يَقْضِيَ عَنْهُ لِأَنَّهُ قَدْ صَحَّ فَلَمْ يَقْضِ وَ وَجَبَ عَلَيْهِ.

از تعبیر «لأنّه قد صحّ فلم یقضه ووجب علیه» خواسته اند استفاده کنند که هر صیامی که بر شخص واجب باشد اگر کسی می توانست انجام بدهد و انجام نداد ولیّ باید انجام بدهد؛ این یک قاعده ی کلی است.

علاوه بر اشکال سندی از نظر دلالی هم این بیان تمام نیست زیرا در این جا علت مرکّب از دو تا ترک است و ما نمی توانیم به مواردی که فقط یک ترک اتفاق افتاده تعدی کنیم.

در این جا ماه رمضانش اداءاً ترک شده است و قضاء هم ترک شده است، نتیجه این دو ترک این است که ولیّ در این مجموعه وظیفه دارد و باید انجام بدهد. در اینجا ما نمی توانیم تعدی کنیم، شخص نذر کرده بود که مثلاً روزه بگیرد، نگرفته بود و فوت کرد، چرا ولیّ باید این را قضا کند؟ این یک ترک بیشتر نیست، همانی بود که روزه می گیرد و نگرفت. جایی که دو ترک اتفاق می افتد منحصر در ماه رمضان است.

اصلاً ممکن است بگوییم که لم یقضه ضمیرش به ماه رمضان برگشت می کند و ما نمی توانیم به سایر موارد تعدی کنیم.

صحیحه ی حفص بن البختری:(۱)

عمده عبارت از صحیحه ی حفص بن البختری است. در این روایت آمده است که «علیه صیام» و این اختصاص به ماه رمضان ندارد و عمومیت دارد.

ص: ۷۹۰

۱- (۴) ـ وسائل الشیعه ج: ۱۰، ص: ۳۳۱. وَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِیهِ وَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِیلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِیعاً عَنِ ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ الْبَخْتَرِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع فِی الرَّجُلِ یَمُوتُ وَ عَلَیْهِ صَلَاةٌ أَوْ صِیَامٌ قَالَ یَقْضِی عَنْهُ أَوْلَی النَّاسِ بِمِیرَاثِهِ قُلْتُ فَإِنْ کَانَ أَوْلَی النَّاسِ بِهِ امْرَأَةً فَقَالَ لَا إِلَّا الرِّجَالُ.

نراقی روی مسلک خودش که همه جا با قوم مخالف است، می گوید(۱) اوامر دلالت بر وجوب می کند، اما جملات خبریه مثل یقضی که جمله ی خبریه است، بیش از رجحان چیز دیگری استفاده نمی شود و مطلوب ما در این مباحث وجوب قضا بر ولیّ است نه استحباب و رجحان.

اما بین متأخرین تقریباً تسلم پیدا کرده است که ارتکاز عرفی از جملات خبریه وجوب می فهمد. از این سؤال و جواب فهمیده می شود که اگر بخواهد به وظیفه عمل بکند باید اعاده بکند.

البته بعضی ها ادعا کرده اند که جملات خبریه حتی آکد در وجوب است، کأنّه شیء محقّق الوجود فرض شده است، کلمه یعید کأنّه اخبار دارد می گوید و اعاده می کند یعنی تحقق خارجی هم پیدا کرده است، تشریع چنان تشریع قوی است که با تکوینش یکی حساب شده است.

به نظر ما این ظهور در وجوب دارد اما این که ظهور داشته باشد که آکد در وجوب هم هست این قدر دیگر دلالت ندارد.

پس بنابراین، به وسیله این روایت صحیح السند که اشکالی هم در دلالت آن نیست قائل به تعمیم می شویم.

در فتاوی هم غیر از نراقی یک فتوای صریح بر تخصیص پیدا نکردیم. همه یا تصریح به تعمیم کرده اند و یا ظواهر کلماتشان تعمیم است. یکی دو تا کتاب هم هست که عنوان بحث را ماه رمضان قرار داده اند، آن هم خیلی در اختصاص صریح نیست. چون بعضی از روایات مربوط به ماه رمضان بوده و آن ها هم کتابهای مختصری بوده اند و مطابق همان ها نقل کرده اند لذا همه ی فروض را عنوان نکرده اند. آنها هم فی الجمله ظهوری دارد اما صریح نیست که فتوای آنها چطور باشد. بالاخره یک شهرت بسیار قوی عبارت از این است که اختصاص به ماه رمضان ندارد و ما هم مطابق روایت حفص به همین قائل هستیم.

۱- (۵) _ مستند الشیعه فی أحکام الشریعه، ج، ص: ۴۶۰.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم افطار بعد از زوال در قضاء ماه رمضان ۹۰/۰۳/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم افطار بعد از زوال در قضاء ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد ـ مد ظله ـ اقوال و ادله حکم به کفاره داشتن افطار در بعد از زوال در قضاء ماه رمضان را مورد بررسی قرار می دهند.

عبارت مرحوم سید در عروه:

مسأله ۲۷: لایجوز للصائم قضاء شهر رمضان ـ اذا کان عن نفسه ـ الافطار بعد الزوال، بل تجب علیه الکفاره به. و هی ـ کما مرّ ـ اطعام عشره مساکین لکل مسکین مدّ و مع العجز عنه صیام ثلاثه ایام... .(۱)

توضیح مسأله: درباره قضاء صوم ماه رمضان بحث هایی هست که بعضی از آنها بحثشان گذشته است مثل بحث از نیت که نیاز به تکرار ندارد و اما بعضی دیگر به جهت تناسبی که هست در اینجا نیاز به بررسی و تکرار دارد، از جمله بحث از کفاره افطار در بعد از زوال است؛ که مشهور می گویند: افطار در قبل از زوال جایز است و کفاره ندارد و اما افطار پس از زوال حرام بوده و دارای کفاره است. و ابن ابی عقیل از قدماء در مقابل مشهور، اگر چه عصیان در صورت افطار در پس از زوال را پذیرفته است ولی کفاره را نفی می کند، سبزواری هم در ذخیره(۲) و کفایه قول ابن ابی عقیل را قویّ دانسته است.

بررسی حکم به کفاره در صورت افطار قضاء بعد از زوال:

ص: ۷۹۲

۱- (۱) ـ العروه الوثقی ۲: ۲۳۵.

۲- (۲) ـ ذخیره المعاد ۲: ۵۰۹.

الف ـ ذکر روایات دالّه بر وجوب کفاره

۱ـ صحیحه هشام بن سالم: قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام: رجل وقع علی أهله و هو یقضی شهر رمضان؟ فقال: «ان کان وقع علیها قبل صلاه العصر فلاشیء علیه، یصوم یوما بدل یوم و ان فعل بعد العصر صام ذلک الیوم و اطعم عشره مساکین، فان لم یمکنه صام ثلاثه ایام کفاره لذلک».(۱)

در این روایت حضرت می فرماید: اگر قبل از نماز عصر (یا قبل از عصر) مرتکب آن بشود، کفاره ای به گردنش نیست و فقط باید آن روزی را که می خواست قضاء بکند، دوباره قضاء نماید. و اما اگر بعد از عصر مرتکب آن بشود، باید آن روز را

دوباره قضاء نموده و از نظر کفاره هم باید ده مسکین را اطعام نماید و اگر مقدور نبود سه روز روزه بگیرد.

پس این روایت اصل کفاره را در صورت افطار بعد از عصر اثبات نموده است، اگر چه در مورد مقصود از عصر در آن بحثش را خواهیم کرد.

۲ـ روایت بریـد العجلی عن ابی جعفر علیه السـلام فی رجل أتی أهله فی یوم یقضـیه من شـهر رمضان؟ قال: «ان کان أتی أهله قبـل زوال الشـمس فلاشـیء علیه الاـ یـوم مکـان یوم، و ان کـان أتی أهله بعـد زوال الشـمس فـان علیه ان یتصـدّق علی عشـره مساکین، فان لم یقدر علیه صام یوما مکان یوم و صام ثلاثه أیام کفاره لم صنع».(۲)

ص: ۷۹۳

۱- (۳) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۹ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۲.

۲- (۴) ـ وسائل الشیعه، باب ۲۹ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۱.

در این روایت هم دربـاره ارتکـاب وقاع در بعـد از زوال حکم به کفاره شـده است، منتها در مورد نحوه جمع بین آن و روایت قبلی که تعبیر به «بعد العصر» شده است، بحثش می آید.

ب ـ روایت مقابل با روایات مذکور:

موثقه عمار السّاباطی عن ابی عبدالله علیه السلام أنّه سئل عن الرجل یکون علیه أیّام من شهر رمضان یرید أن یقضیها، متی یرید ان ینوی الصـیام؟ قـال «هو بالخیـار الی ان تزول الشـمس، فاذا زالت الشـمس فان کان نوی الصوم فلیصم و ان کان نوی الافطار فلیفطر» یعنی تـا قبـل از ظهر نیت کردن در اختیـار اوست، پس اگر نیت کرد و ظهر شـد، همـان را بایـد ادامه بدهـد و اگر نیت نکرد، دیگر صـحیح نیست که دوباره نیت صوم بکند «سـئل فان کان نوی الافطار یستقیم ان ینوی الصوم بعد ما زالت الشمس؟ قال: لا» در این عبارت این سؤال را می کنـد که اینکه فرمودیـد که اگر قبل از زوال نیت نکرده باشـد، باید افطار بکند، از باب رخصت است یا عزیمت است؟ حضـرت جواب می دهنـد که عزیمت است و بعـد از زوال نمی شود نیت روزه نمایـد. بعد می گوید «سـئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشـمس؟ قال: قد عصـی و لیس علیه شیء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد ان یقضیه».(1)

به این عبـارت تمسک شـده است برای قول به نفی کفاره در صورت افطار بعـد از زوال؛ چرا که سؤال شـده است که اگر نیت صوم نموده باشـد و بعـد از زوال افطار نماید چه حکمی دارد؟ حضـرت هم در جواب می فرماید: اگر چه عصـیان کرده است، ولی به غیر از قضاء آن روز، چیزی بر عهده او نیست.

ص: ۷۹۴

۱- (۵) ـ تهذیب الاحکام ۴: ۲۸، ح۸۴۷.

راه های جمع بین روایات مذکور:

راه اول: مرحوم شیخ بدین گونه بین روایت عمار ساباطی و روایات برید و هشام بن سالم جمع نموده است که مقصود از «لاشیء علیه» در روایت عمار ساباطی منافاتی با اثبات کفاره در روایات برید و هشام ندارد؛ چرا که مقصود از آن نفی کفاره نیست بلکه نفی عقوبت و گناه است و معنای «قد عصی» هم این است که کار خوبی نکرده است.(۱)

اشکال: این جمع را نپسندیده اند و چنین اشکال کرده اند که «و لیس علیه شیء الا قضاء ذلک الیوم الذی اراد ان یقضیه» صریح در این است که غیر از قضاء چیزی بر او نیست؛ چرا که این گونه از تعابیر نوعا کاری به عقاب اخروی و گناه و استغفار ندارد؛ استغفار یک تکلیف عامی است که در همه گناهان هست، و لذا حداقل کالصریح در نفی کفاره است و اینکه فقط قضاء بر او واجب است. پس این جمع درست نیست.

راه دوم: بعضی گفته اند که اگر چه «قد عصی» شاید دلالت بر تحریم بکند، ولی مع ذلک عبارت «ولیس علیه شیء...» کفاره را نفی می کند و هیچ منافاتی هم با دو روایت برید و هشام ندارد؛ چون فرض این روایت در مورد کسی است که از شب نیت نکرده است و در روز به فکر افتاده است که نیت روزه بنماید. از حضرت سؤال می کند که در چه زمانی نیت بکند صحیح است؟ حضرت می فرمایند: اگر قبل از ظهر نیت کند صحیح است و بعد از ظهر صحیح نیست و خلاف این را اگر انجام بدهد حرام است و حرمت هم غیر از کفاره است؛ ممکن است حرمت باشد ولی کفاره نداشته باشد؛ چرا که در این صورتی که در روز نیت صوم کرده است، این صوم اگرچه تنزیل به منزله صوم کامل و بین الحدین یعنی بین فجر و غروب شده است ولی نسبت به کفاره معلوم نیست که تنزیلی شده باشد.

ص: ۷۹۵

۱- (۶) _ تهذیب الاحکام ۴: ۲۸۰، ح۸۴۷.

پس روایت های بریـد و هشام می گوینـد اگر از شب نیت کرده باشـد، اگر قبل از ظهر افطار نمایـد کفاره نـدارد و اگر بعد از ظهر افطـار کنـد، بایـد کفاره بدهـد. ولی روایت عمار فرض ظاهر و یا قـدر مسـلمش عبارت از این است که نیت صوم در روز شده است و حضرت در مورد آن حکم به تحقق معصیت و گناه کرده است، اما کفاره را از آن نفی کرده است.

این جمع به نظر جمع بدی نیست.

راه سوم: جمع دیگری که به نظر می رسد ـ و آقایان آن را ذکر نکرده اند ـ این است که در بحث اینکه استثنائی که متعقب جمـل متعـدد است و یـا اگر «ما به حکم الاسـتثناء» قیـدی وارد شـد، آیا به خصوص جمله اخیر بر می گردد و یا به مجموع می خورد و یا اجمال دارد؟ این مطلب مورد بحث است، البته این مورد اتفاق است که صلاحیت اینکه به همه برگردد وجود دارد، غیر از مواردی که خود موضوع یک طوری باشد که صلاحیت رجوع به همه را نداشته باشد. به نظر ما از نظر استعمال وضعی، چیزی نیست که مقتضـی ظهـور در رجوع به همه و یـا خصوص اخیر باشـد و یـا تفصـیلی در موارد باشـد، بله تناسـبات گـاهی مقتضی رجوع به خصوص اخیر و گاهی مقتضی تعلق به مجموع است، و اما به خودی خود مسأله اجمال دارد.

در اینجـا هم در اینکه این حکم به نفی کفـاره شامل صورت نیت صوم از شب و یا قبل از ظهر بشود، جای تردیـد هست و این احتمـال هست که این حکم به خصوص صورتی برگردد که نیت صوم هم بعـد از زوال شـده است، لـذا این روایت منافـاتی با روایات بریـد و هشام نخواهد داشت چرا که مورد بحث جایی است که نیت صوم از شب و یا قبل از ظهر شده باشد و اما اینکه اگر کسـی بعـد از ظهر نیت صوم بکنـد، افطارش کفاره نـدارد، کسـی در آن قائل به کفاره نشده است، تا اینکه دلالت روایت عمار ساباطی بر عدم کفاره در آن منافاتی با روایات دیگر داشته باشد.

خلاصه، بر فرض اینکه کسی توّهم معارضه بین این روایت عمار و روایات برید و هشام را بکند، یک راه جمع خیلی صاف و روشن این است که ما بگوییم که حکم به نفی کفاره در روایت عمار در موردی است که نیت صوم هم بعد از زوال شده باشد.

پس استدلال به روایت عمار برای قول ابن ابی عقیل که مورد قبول سبزواری هم واقع شده است، ناتمام است و حق در این جهت با مشهور است.

راه چهارم: جمع دیگری که مرحوم شیخ در اینجا دارد این است که افطار کردن قبل از ظهر اشکالی ندارد و بعد از ظهر هم تا موقع صلاه العصر جایز است ولی مؤکد این است که این کار را نکند و اما وقتی که صلاه العصر شد، دیگر افطار کردن حرام می شود. و این را صاحب معالم در «منتقی» و سبزواری در «ذخیره» و «کفایه» قبول کرده اند و این یک جمع عرفی است و لذا ممکن است انسان بگوید که احتیاط این است که اگر پس از ظهر افطار کند، باید کفاره را بدهد و اما فتوای صریح به لزوم کفاره در این صورت مشکل است.

و اما راه های جمع بین روایات برید و هشام:

بحثی که قابل ملاحظه است، نحوه جمع بین روایت برید از یک طرف و روایت هشام بن سالم از طرف دیگر است؛ چرا که در روایت برید موضوع عبارت از «زوال شمس» است ولی در روایت هشام بن سالم عبارت از «صلوه العصر» یا «عصر» است، باید دید که جمع بین این دو روایت چگونه است؟

جمع های مختلفی راجع به این دو روایت گفته شده است که از قرار زیر هستند:

راه اول: مرحوم شیخ یک راه جمع را این چنین دانسته است که در روایات وارد شده است که «اذا زالت الشمس دخل الوقتان الاـ ان هذه قبل هذه» و طبق این روایت ـــ این را من اضافه می کنم ـــ به ضمیمه روایت داود بن فرقد که می گوید چهار رکعت اول وقت، وقت اختصاصی ظهر است و پس از آن وقت نماز عصر شروع می شود، شیخ می گوید چهار رکعت اول، اختصاص به نماز ظهر دارد و مرحوم آقای بروجردی هم همین قول مشهور را که چهار رکعت اول، اختصاص به نماز ظهر دارد اختیار کرده بود و می گفت: «اذا زالت الشمس دخل الوقتان» در مقابل سنی هاست؛ که می گویند: باید وقت به نصف برسد تا اینکه وقت نماز عصر شروع بشود. این روایت می گوید: حرف سنی ها صحیح نیست؛ و وقتی که ظهر شد و وقت هر دو وارد می شود منتها این جلوتر از آن وارد می شود. مثل اینکه می گوییم در هنگام ظهر زید و عمرو با هم آمدند، اما او جلوتر بود و این عقب تر از او بود.

مرحوم شیخ در اینجا می گوید: با توجه به اینکه وقت عصر در اینجا قریب به تحقق است چون چهار دقیقه بیشتر بین آن و وقت نماز ظهر وجود ندارد، این یک امر متعارف است که از آن تعبیر به متحقق بشود؛ ولو بالدقه هنوز وارد نشده است. پس در روایت هشام هم مقصود از عصر همان ظهر است و معیار عبارت از ظهر است منتها به جهت اینکه چهار دقیقه بیشتر فاصله در بین آنها نیست، تعبیر به عصر شده است چون تفاوت معتنابهی با ظهر ندارد.

ص: ۷۹۸

بنابراین مرحوم شیخ در این جمع قائل به تجوّز شده است و گفته است که مراد همان زوال است منتها چون بین زوال و عصر فاصله چندانی نیست؛ کأنه عصر داخل شده است و الا معیار همان زوال است.(۱)

اشکال: این راه را کسانی که دیده اند، نوعا نپذیرفته اند و مانند «منتقی الجمان» می گوید: ذوق سلیم این را قبول نمی کند.

راه دوم: راه دیگری که قدری خلاف ظاهر بودنش کمتر از راه اول است این است که کسی بگوید که ما قائل به اشتراک می شویم و چنین می گوییم که وقت عصر هم با وقت ظهر شروع می شود، منتها مسأله ترتیب یک قید ذکری است که در صورت فراموشی اعتبار ندارد و لذا اگر از روی فراموشی نماز عصر را زودتر از ظهر بخواند محکوم به صحت می شود. طبق این مبنا با زوال وقت عصر حقیقتاً هم داخل می شود، پس تعبیر به عصر در روایت هشام مشکلی نخواهد داشت و مفادش مثل تعبیر به الزوال الشمس و ظهر خواهد بود؛ چون وقت هر دوی ظهر و عصر با اول ظهر شروع می شوند.

اشکال: همان طوری که اشاره شد، در خلاف ظاهر بودن این راه هم تردیدی نیست؛ چرا که مشهور بین امامیه تأخر وقت عصر از ظهر است و در بین کل عامه هم خلاف این مطلب هست چرا که وقت عصر را خیلی عقب تر می دانند. پس تعبیر به عصر و اراده معنای ظهر تو هنگام زوال خصوصاً با توجه به اینکه اینها فصحاء بوده اند، یک امر بعیدی است.

راه سوم: وجه دیگری که فاضل آبی آن را در جلد دوم «کشف الرموز» در بحث کفارات ذکر کرده است و مجلسی اول هم در «لوامع صاحبقرانی» که شرح فارسی «من لایحضره الفقیه» است آن را آورده است این است که عرب ها از بعد از ظهر تعبیر به عصر می کنند و قبل از ظهر را تعبیر به صبح می کنند و بعید نیست که این تعبیر «لانه بنّک صباحا و مساءا» هم از همین باب باشد؛ یعنی مقصود از آن قبل از ظهر و بعد از ظهر باشد؛ یعنی همه وقت را گریه می کنم.

ص: ۷۹۹

۱- (۷) _ الاستبصار ۲: ۱۱۹.

و ماننـد تعـبیری که خیلی از مواقع مـا می کنیم که تـا قبـل از ظهر «صـبحکم الله بـالخیر» و در بعـد از ظهر تعـبیر به «مسّیاکم الله بالخیر» می کنیم. اینها گفته اند که کلمه عصر به بعد از ظهر گفته می شود و در نتیجه کلمه عصر با کلمه زوال منطبق می شود و اشکال روایت مرتفع می شود.

اشـکال: اگر عصـر به خود زوال اطلاق می شـد این راه درست بود، ولی عرب ها عصـر را به بعد از زوال اطلاق می کنند و به خود زوال، عصـر گفته نمی شود. پس معنای عبارت «بعد العصـر» می شود «بعد بعد الزوال» و معنای «قبل العصر» می شود «قبل بعـد الزوال» و این تعبیر خیلی غیر عرفی است که «بعـد العصـر» به معنای بعد از بعد از زوال باشد، بله اگر عصـر به معنای زوال بود عیبی نداشت، اما یک چنین چیزی نیامده است. و این خیلی خلاف ظاهر است.

مقصود از «صلاه العصر»:

و اما اینکه در روایت هشام بن سالم تعبیر به «قبل صـلاه العصر» نموده است، مقصود از آن وقت صلاه عصر است و کلمه عصر در عبارت «بعـد العصـر» هم که در ادامه روایت آمـده است این را تأیید می کند. آن وقت اگر به معنای وقت گرفتیم ــ که در صحت این من تامّل دارم، کما اینکه در «الحـج أشـهر معلومات» هم اینکه به معنای وقت الحـج اشـهر معلومات باشد، ما حرف داشتیم ــ دو احتمال وجود دارد: یکی اینکه مقصود از وقت صـلاه عصـر یعنی وقتی که شارع برای صـلاه تشریع کرده است و دوم اینکه مقصود از آن عمل خارجی صـلاه العصـر باشـد، که این را هم دو جور می شود معنا کرد: یکی اینکه مقصود از آن این باشد که قبل از اینکه تو نمازت را بخوانی اشـکالی ندارد ولی اگر بعد از نماز عصرت افطار کنی اشکال دارد. و دوم یعنی قبل از صـلاه عصـر متعارف خارجی که با ورود وقت عصر همراه است و در آن موقع می خوانند و خیلی مواقع به همین معنای دوم اسـتعمال می شـود. مثلاًـ می گـویی قبـل از اذان می آیم، که مقصود اذان گفتن خودت نیست بلکه یعنی وقـتی اذان شـهر گفته می شود، و این متعـارف است که مثلاً می گوینـد بعـد از نماز مغرب مقصود از آن بعـد از نماز مغربی که گیرنـده فاتحه انجام می دهد نیست بلکه نماز مغرب متعارفی است که بعد از اذان مغرب خوانده می شود.

ص: ۸۰۰

و اگر این معنا مقصود باشد، مفادش با روایتی که ظهر و زوال را موضوع قرار داده بود کاملا تفاوت می کند و دیگر قریب به وقت آن هم نیست که مجازا از باب مجاز در کلمه و یا مجاز در خلاف بر آن اطلاق بشود و ادعاءا بر آن منطبق بشود. علاوه بر اینکه خود اطلاق بر چهار دقیقه قبل هم که در توجیه مرحوم شیخ بود، گفتیم که آن هم غیر عادی و غیر قابل قبول برای عرف است.

خلاصه: همان طوری که در راه جمع چهارم در بین روایات گفتیم حمل عصر در این روایت بر زوال خیلی روشن نیست و لذا فتوای صریح به اینکه اگر قبل از عصر و بعد از زوال افطار بکند باید کفاره بدهد مشکل است. بله احتیاط این است که اگر پس از ظهر و قبل از عصر افطار نمود کفاره بدهد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم افطار صوم قضاء در بعد از زوال ۹۰/۰۳/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم افطار صوم قضاء در بعد از زوال

در این جلسه حضرت استاد ـ مد ظله ـ ابتداء به تکمیل بیان مختار خویش درباره بحث از کفاره افطار در صوم قضائی پرداخته، سپس به بررسی ادله حکم افطار صوم قضائی در بعد از زوال می پردازند.

تکمیل بحث از حکم کفاره افطار صوم قضائی:

حاصل بحث در جلسه قبلی این شد که اصل کفاره به واسطه افطار صوم قضائی ثابت است، منتها اینکه آیا افطار بعد از ظهر کفاره دارد یا اینکه بعد از صلاه عصر، مقتضای ظواهر ادله این است که بعد از نماز عصر حکم به کفاره ثابت است و اما قبل از نماز عصر و بعد از ظهر، حکم به کفاره فقط بر اساس فتوای مشهور و رعایت احتیاط است و اما حکم به کفاره در این صورت به شکل فتوا را، ما نمی گوییم.

ص: ۸۰۱

و این اختیاری که ما در اینجا کردیم به جهت این نیست که سند روایت برید عجلی را مورد اشکال می دانیم، بلکه مقتضای جمع بین روایت هشام بن سالم و روایت برید را چنین می دانیم و اما سند روایت برید عجلی(۱) به نظر ما معتبر است؛ چون حارث بن محمد که در آن واقع شده است، پسر مؤمن طاق است، که اگر چه تصریحی به وثاقتش نشده است، اما کتاب او را حسن بن محبوب که از فقهای مهم و جزو اصحاب اجماع است، روایت کرده است(۲) و ما اگر چه قول مشهور در اعتبار روایات و یا رواتی که اصحاب اجماع از آنها روایت می کنند، را قبول نداریم ولی از باب اینکه حارث بن محمد، شیخ حسن بن محبوب است و او کتاب حارث بن محمد را روایت می کند، از این جهت حکم به اعتبار او می کنیم.

و همان طوری که در جلسه قبلی هم اشاره شد، شاید بهترین جمع دلالی بین روایت برید و روایت هشام بن سالم عبارت از این است که مقصود از «بعد صلاه العصر» که در روایت هشام بن سالم آمده است، وقت صلاتی نیست که شرع مطهر ما می گوید، بلکه وقت صلاه عصری مقصود است که معمول در بین سنی ها بوده است و نماز عصر را دیرتر می خواندند، نه اینکه مقصود از آن چهار دقیقه بعد از زوال باشد که وقت عصر می شود و حکم به کفاره برای پس از چهار دقیقه از زوال باشد که فقط چهار دقیقه بین حکم به استحباب کفاره و حکم به وجوب کفاره فرق باشد، بلکه مقدار معتنابهی بین وجوب و استحباب تفاوت وجود دارد و آن این است که استحباب مؤکد این است که از زوال تا زمان نماز عصر سنی ها روزه را نشکنند و بعد از رسیدن نماز عصر شکستن آن کفاره دارد، کما اینکه قبل از ظهر هم افطار آن هیچ اشکالی ندارد.

ص: ۸۰۲

۱- (۱) ـ محمد بن یعقوب عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن الحارث بن محمد عن برید العجلی عن ابی جعفر علیه السلام... . (وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح ۱).

۲- (۲) ـ رجال النجاشی: ۱۴۰.

بررسی حکم افطار صوم قضائی بعد الزوال (یا بعد صلوه العصر):

اقوال در مسأله: بحث در این است که آیا جایز است که پس از زوال یا همان بعد از نماز عصر کسی روزه اش را افطار نماید یا خیر؟ شهرت بسیار قوی این است که افطار صوم در این صورت جایز نیست و تنها مخالف در مسأله مرحوم شیخ طوسی ـ آن هم فقط در دو کتاب تهذیب و استبصار ـ است.

بررسی ادله مسأله:

ادله ای که مورد بحث در این باره است عبارتند از: ۱ـ آیا تعلق کفاره دلیل بر حرمت است یا نه؟ ۲ـ آیا روایات دلالت بر حرمت می کنند یا نه؟

دلیل اول: ملازمه تعلق کفاره با حرمت:

مرحوم آقای خویی و برخی مثل جواهر، ملازمه بین کفاره و حرمت را قبول ندارند و لذا هم در باب حج و هم در جاهای دیگر اعمالی موجب کفاره هستند با اینکه گاهی آن عمل نه تنها حرام نبوده، بلکه واجب هم هست.

در مقابل ایشان، بعضی دیگر می گویند: اصل اولی این است که کفاره را دلیل بر حرمت بدانیم، و لو این ملازمه، بر خلاف اصل، در برخی از موارد استثناء شده است.

به نظر می رسد که حق مطلب این است که یک مطلبی مورد توجه قرار نگرفته است و آن این است که کفارات بر دو قسم است: یکی کفاره ای است که به جهت عقوبت جعل شده است، که این دلیل بر تحریم است. و یکی هم کفاره ای است که به منظور جبران نقص جعل شده است؛ که آن در مواردی است که عمل در آن نه تنها حرام نیست، بلکه گاهی واجب هم هست، مثلاً ـ یا به نحو وجوب و یا به نحو رخصت روزه را ترک می کند و برای جبران نقصانی که پیش می آید کفاره ای برایش قرار داده می شود. و این نحوه جعل کفاره به این معنا نیست که شخصی که کفاره می دهد، خلاف شرع انجام داده است، ولی ما به همان ادله می توانیم برای حرمت استدلال بکنیم؛ به این معنا که ادله ای که جعل کفاره در این موارد می کنند دلیل بر این هستند که انسان نمی تواند از روی اختیار خود را به چنین وضعیتی بیاندازد؛ یعنی این کفارات برای موارد اضطرار قرار داده شده است که در اختیار خودشان نیست که خود را به چنین وضعی بیاندازند و این را قبلا هم گفته ایم که در اسلام چنین مطلبی صحیح نیست که کسی به صرف پرداخت کفاره و پرداخت پول بتواند احکام را برای خود تسهیل نماید، بله در مسیحیت این هست که با پرداخت پول مشکل حرمت را حل می کنند و در نتیجه قوانین مربوط به فقراء و بیچاره ها می شود. ولی در شرع مطهر اسلام از ادله جعل کفارات چنین استفاده می شود که جعل کفارات به مناط اضطرار است و یا به مناط حرج تعیین شده اند و اما اگر کسی نه ضرورتی برایش باشد و نه حرجی متوجه او باشد، خود ادله کفارات دلیل برای حرمت نسبت به مختار هستند و احتیاجی نیست که به سراغ حج رفته و بگوییم که در حج در مواردی تجویز شده است؛ چرا که در خود باب صوم هم برای شیخ و شیخه و مرضعه و حامل تجویز شده است، کما اینکه اگر حرج هم باشد تجویز شده است، اما اختیارا جایز نیست که کسی افطار نماید.

دلیل دوم: روایات

روایاتی که درباره حرمت افطار در قضاء ماه رمضان مورد استدلال واقع می شوند عبارتند از:

الف ــ روایات ثبوت کفاره؛

ب ــ روایات دلالت کننده بر عدم جواز افطار.

روایات مورد استدلال در کلام مرحوم آقای خویی:

مرحوم آقای خویی از روایات حرمت به دو روایت تمسک کرده است که عبارتند از:

۱ــ صحیحه جمیل بن دراج عن ابی عبدالله علیه السلام أنه قال فی الذی یقضی شهر رمضان «إنه بالخیار الی زوال الشمس، فان کان تطوعا فانه الی اللیل بالخیار».(۱)

ایشان به سه بیان برای تحریم افطار در بعد از زوال به این روایت استدلال نموده است: یکی به مفهوم غایت و تعبیر به «الی»، دوم به مقابل قرار دادن آن با تطوع، سوم به مفهوم شرط و تعبیر به «فان کان...».

اشکال: اولا: در اصل اینکه آیا این روایت دلالت بر مسأله حرمت افطار می کند یا نه ما قدری تأمل داریم؛ چون محتمل است که روایت درباره اصل نیت باشد که تا چه زمانی می تواند نیت روزه بکند؟ و اما اینکه تا چه زمانی حق افطار دارد؟ ممکن است که روایت به این مسأله مربوط نباشد و دلالتش بر این مسأله خیلی روشن نیست.

و ثانیا: دو راه از این سه راهی که مرحوم آقای خویی به آنها برای حرمت افطار استدلال نموده است مورد اشکال است؛ بله از حیث مفهوم غایت استدلال درست است؛ چرا که عبارت «انه بالخیار الی زوال الشمس» غایت اختیار در افطار را محدود به زوال شمس کرده است، پس افطار پس از زوال شمس جایز نخواهد بود.

۱- (۳) ــ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۴.

و امـا دو وجه دیگر به نظر ما ناتمام هسـتند؛ برای اینکه مقتضای تقابل آن با نافله و اینکه تا لیل دارای اختیار برای افطار هسـت این است که در فریضه چنین اختیاری را ندارد که تا لیل باشد و اما اینکه فقط تا زوال حق خیار برای افطار دارد را دلالت نمی کند و لذا منافاتی ندارد با روایتی که جواز افطار را تا عصر در قضاء اثبات می کند.

در مفهوم شرط هم وقتی می گوید که «فان کان تطوعا فانه الی اللیل بالخیار» مفهومش این می شود که اگر نافله نبود این طور نیست که تا غروب حق افطار داشـته باشـد، و اما اینکه پس تا چه زمانی اختیار افطار دارد؟ این را دلالتی نمی کند و لذا ممکن است که تا ظهر باشد و یا تا عصر باشد؛ مفهوم شرط منافاتی با هیچ کدام از اینها ندارد.

پس مفهوم شـرط و مسأله تقابل دلیل برای عـدم جواز افطار پس از زوال نمی شونـد، بله مفهوم غایت یا صـرف نظر از اشـکال اول، دلالتش تام است.

(پاسـخ به سؤال) ایشـان در صـدد اثبـات این است که بعـد از زوال، افطـار جایز نیست، در حالی که مفاد مفهوم شـرط و مسأله مقابله این است که در مسأله قضاء ماننـد تطوّع نیست که تا غروب جواز افطار باشـد و اما این را که بعـد از زوال جایز نیست یا اینکه تا عصر و یا تا جای دیگر؟ دلالتی ندارد. پس این دو وجه مدعای ایشان را اثبات نمی کند.

۲ـ روایت اسـحاق بن عمار: و باسـناده عن علی بن الحسن بن فضال عن ابراهیم بن أبی بکر بن أبی سـماک عن زکریّا المؤمن عن اسـحاق بن عمـار عن ابی عبـدالله علیه السـلام قال: «الـذی یقضـی شـهر رمضان هو بالخیار فی الافطار ما بینه و بین ان تزول الشمس، و فی التطوع ما بینه و بین أن تغیب الشمس».(۱)

۱- (۴) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح ۱۰.

اشکال: در سند این روایت زکریا المؤمن هست که توثیقی ندارد و مرحوم آقای خویی هم که به جهت وقوع او در اسناد «کامل الزیارات» او را معتبر می دانست، از این مبنا برگشته است و گفته است که ما دیگر قائل به اعتبار آن نیستیم.

نجاشی هم در مورد او گفته است «حکی عنه ما یدل علی انه کان واقفا و کان مختلط الامر فی حدیثه»(۱) و لذا وجهی برای اعتبار این روایت او وجود ندارد.

(پاسخ به سؤال) تفسیر قمی را هم ما قبول نداریم که رجال واقع در اسناد آن معتبر باشند؛ برای اینکه مراسیل کثیری در آن هست که کسی قائل به حجیت مراسیل نیست و ضعاف مسلم الضعفی هم در اسناد آن واقع شده اند و جهات دیگری که در محلش بیان کرده ایم.

ذکر سایر روایات داله بر حرمت افطار صوم قضائی پس از زوال:

و اما روایات دیگری که بر این مطلب دلالت می کنند عبارتند از: یکی روایاتی که دلالت بر کفاره در صورت افطار پس از زوال دارند که در توضیح دلیل اول، گفتیم که ما دلالت این روایات بر حرمت افطار پس از زوال یا پس از عصر را تمام می دانیم.

دوم: روایات دیگری هم هستند که مرحوم آقای خویی آنها را ذکر نکرده است و آنها عبارتند از:

۱ــ صحیحه عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «من أصبح و هو یرید الصیام ثم بداله أن یفطر فله أن یفطر ما بینه و بین نصف النهار ثم یقضی ذلک الیوم».(۲)

۱- (۵) ــ رجال النجاشی: ۱۷۲.

۲- (۶) ــ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۷.

که از مفهوم این استفاده می شود که بعد از نصف النهار، افطار کردن برای او جایز نیست.

۲ـ روایت سماعه عن ابی عبدالله علیه السلام فی قوله «الصائم بالخیار الی زوال الشمس» قال: «ان ذلک فی الفریضه، فاما النافله فله أن یفطر أیّ وقت شاء الی غروب الشمس».(۱) از این عبارت اخیر معلوم می شود که «بالخیار» در صدر روایت درباره افطار است؛ درباره نیت نیست؛ چون در این جهت بین نافله و فریضه فرق گذاشته است.

و این روایت به طرق متعدد نقل شده است که در ذیل روایت، ذکر شده اند.

۳ـ روایت عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «صوم النافله لک أن تفطر ما بینک و بین اللیل متی ما شئت و صوم قضاء الفریضه لک أن تفطر الی زوال الشمس، فاذا زالت الشمس فلیس لک ان تفطر».(۲)

این روایت به منطوقش در مورد قضاء فریضه حکم به عدم جواز افطار نموده است، کما اینکه بالمفهوم هم چنین دلالتی را دارد.

۴ـ روایت عیسی قال: «... فاذا زالت الشمس و لم یأکل، فلیتمّ الصوم الی اللیل».(۳)

این حدیث موقوف است.

خلاصه: روایات متعددی علاوه بر روایات کفاره دلالت بر عدم جواز افطار در بعد از ظهر می کنند.

روایات معارض با روایات مذکور:

در مقابل با روایات مذکور، دو روایت وجود دارد که ظاهر بدوی آنها جواز افطار در بعد از زوال است که عبارتند از:

۱- (۷) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۸.
۲- (۸) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۹.
۳- (۹) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۱۲.

۱ــ موثقه عمار ساباطی عن ابی عبدالله علیه السلام... سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال: «قد أساء و لیس علیه شیء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد أن یقضیه».(۱)

از عبارت «لیس علیه شیء الا قضاء» استفاده می شود که گناهی هم نکرده است؛ چون چیزی بر او نیست، شامل استغفار و کفاره هر دو می شود و اینکه فقط قضاء بر او هست.

جواب: اولا: عبارت «لاشیء علیه» معمولا به مسأله استغفار که یک چیز عامی است نظر ندارد و فقط ناظر به نفی کفاره و قضاء و امثال اینهاست.

ثانیا: بر فرض شمول آن نسبت به اینکه مسأله استغفار لازم نیست پس حرام نیست، جواب این را ما در بحث های گذشته گفتیم که به جهت وقوع قید پس از جمل متعدد و احتمال رجوع به خصوص صورتی که نیت صوم را پس از زوال کرده باشد، دلالت این روایت بر جواز افطار در مورد بحث که نیت صوم از شب و یا قبل از زوال است، ناتمام خواهد بود.

بله در چنین جایی اگر مقصود رجوع به خصوص صورت نیت پس از زوال باشد، مقتضای فصاحت این است که چنین تعبیر نماید که «ان نوی الصوم بعد الزوال ثم أفطر فلاشیء علیه».

ولی با توجه به اینکه این عبارات از عمار ساباطی است، اصل در عبارات ایشان این است که چنین نقص ها و اجمال گویی هایی داشته باشد و اگر خیلی روشن بیان بکند، خلاف روش او می باشد.

۱- (۱۰) ــ وسائل الشیعه، باب ۲۹ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۴.

خلاصه: روایت عمار ساباطی معارضه ای با روایات صحاح در این باره ندارد.

۲_ موثقه زراره: قال: سألت اباجعفر علیه السلام عن رجل صام قضاء من شهر رمضان فأتی النساء؟ قال: «علیه من الکفاره ما علی الذی أصاب فی شهر رمضان؛ لان ذلک الیوم عند الله من أیّام رمضان».(۱)

این روایت بر خلاف روایات دیگر از دو جهت مورد بحث است: یکی اینکه حکم به کفاره کرده است و کفاره اش را هم همان کفاره ماه رمضان دانسته است، با اینکه روایات دیگر کفاره را عبارت از اطعام عشره مساکین می دانند. دوم اینکه تفصیلی ما بین قبل از ظهر و بعد از ظهر نداده است.

البته از باب جمع بین ادله در اینجا گفته شده است که اولا در تعلق کفاره، در ما بین قبل از ظهر و بعد از ظهر فرق وجود دارد و ثانیا مقصود از اینکه بر چنین شخصی کفاره ماه رمضان هست، این است که در اصل کفاره داشتن مانند ماه رمضان است نه در نوع کفاره و اینکه کفاره ماه رمضان را داشته باشد. ولی این جمع ها خلاف ظاهر است؛ چون تعلیلی که می گوید «لان ذلک الیوم عندالله من ایام رمضان» با هر دوی این جمع ها سازگاری ندارد؛ چون چنین روزی را از ماه رمضان حساب کرده است و در ماه رمضان بین افطار قبل از ظهر و بعد از ظهر فرقی نیست و نوع کفاره اش هم مشخص است که غیر از اطعام ده مسکین است.

بالاخره از باب ناچاری در جمع بین ادله ما باید بگوییم که مقصود این است که اگر در قبل از ظهر افطار نماید در حکم ماه رمضان است؛ چون حقیقتا که از ماه رمضان نیست؛ از باب تعبد است و به همین مقدار به حسب جمع بین ادله ثابت می شود. و اما اینکه کفاره اش را هم به غیر از کفاره ماه رمضان مقیّد بکنیم خیلی بعید است؛ چون ظهور کالنصوصیه دارد در اینکه می خواهد کفاره ماه رمضان را برای او اثبات بکند و لذا ممکن است که به استحباب مؤکد حکم به کفاره ماه رمضان در این صورت بشود، و این را بگوییم که استحباب مؤکد دارد، منتها شارع به جهت اینکه برای نوع اشخاص این کفاره مشکل است، آن مقدار کمتر را از باب رخصت اجازه داده است.

۱- (۱۱) _ وسائل الشیعه، باب ۲۹ من ابواب احکام شهر رمضان، ح۳.

خلاصه: این روایت را بر غیر از استحباب مؤکد حمل کردن مشکل است، و به جهت روایاتی که هست و شهرت فتوایی هم بر خلاف آن هست، و اصل هم که مجموع من حیث المجموع، اقتضاء می کند که کفاره سبک تر باشد و لذا روی هم رفته باید بر طبق مشهور قائل شد.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم افطار در قضاء صوم ماه رمضان ۹۰/۰۳/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم افطار در قضاء صوم ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ ابتداء به تتمیم ذکر اقوال و ادله درباره کفاره افطار بعد از زوال پرداخته، سپس به بررسی ادله حکم افطار در قبل از زوال در قضاء صوم ماه رمضان می پردازند.

تتمیم ذکر اقوال درباره کفاره افطار بعد از ظهر:

گفتیم که مشهور قائل به ثبوت کفاره هستند و در مقابلشان ابن ابی عقیل از قدماء و مرحوم سبزواری از متأخرین قائل به عدم وجوب کفاره شده اند. علاوه بر ایشان، عده ای هم قول ابن ابی عقیل را پسندیده اند و صریحاً و یا میلا آن را قائل شده اند که عبارتند از: ۱ـ شهید ثانی که استاد محقق اردبیلی است؛ که طبق نقل نراقی این قول را در «مسالک» جیّد شمرده است و ظاهرا باید در باب کفارات آن باشد چون در کتاب صوم این را نداشت. ۲ـ محقق اردبیلی ۳ـ صاحب مدارک.

ادله مخالفین با ثبوت کفاره در قضاء صوم قضائی:

۱ـ کلام محقق اردبیلی: ایشان می گوید روایاتی که درباره کفاره افطار صوم قضائی وارد شده است مختلف است؛ گاهی کفاره ماه رمضان را اثبات می کند که کفاره کبری است و گاهی کفاره صغری را که اطعام ده مسکین است، دارد و گاهی نفی کفاره می کند و این اختلاف در اصل کفاره و نحوه آن، اماره عدم وجوب و استحباب کفاره است مانند روایاتی که درباره منزوحات بئر وارد شده است که اختلاف در حدود و مراتب نزح موجب قول به استحباب آنها شده است و اختلاف آنها حمل بر تعدد مطلوب و ذکر مراتب استحباب شده است.

ص: ۸۱۰

اشکال: بین مورد بحث ما با روایات وارد در مورد نزح بئر تفاوت وجود دارد و آن این است که در آنجا روایات زیادی وارد شده است که نمی شود همه آنها را حمل بر خلاف ظاهر کرد، بر خلاف اینجا که روایات معدودی وارد شده است که اختلاف در دو قسمت مقدار کفاره و وقت تعلق آن وجود دارد، که حمل به استحباب و یا افضل افراد کردن بعضی، خیلی بعید نیست و مطابق با مبنای متعارف و رایج در جمع بین ادله است، بله اگر روایات خیلی زیادی بود، حمل آنها بر خلاف

ظاهر بعید بود.

۲ــ کلام صاحب مدارک: ایشان دو روایت را برای قول به کفاره آورده است: یکی روایت هشام بن سالم ــ که تعبیر صلاه العصر در آن آمده است ــ یکی هم روایت برید عجلی را آورده و گفته است که هیچ کدام از اینها صلاحیت استناد ندارد؛ چون روایت برید ضعف سند دارد و روایت هشام هم فتوایی مطابق آن داده نشده است و مقتضای اصل هم عدم کفاره است.

اشکال: ما در بیان ادله اثبات کفاره گفتیم که سند روایت برید عجلی را هم معتبر می دانیم و در جمع بین آنها این را گفتیم که حمل بر استحباب و وجوبی می شوند که یک مرتبه اش واجب است و یک مرتبه اش مستحب است.

۳ــ روایت عمار ساباطی: در مورد روایت عمار ساباطی هم که ممکن است مستند برای قول به عدم کفاره قرار بگیرد، گفتیم که این روایت هم دلیل برای عدم ثبوت کفاره نیست برای اینکه در عبارت «سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟» اگر قید «بعد ما زالت الشمس» به هر دوی «نوی الصوم» و «ثم افطر» بخورد؛ یعنی نیت صوم و افطار هر دواشان پس از زوال واقع شده باشند ــ کما اینکه در بحث اصولی هم محل خلاف است که آیا قیدی که متعقب جمل متعدد است به خصوص اخیر بر می گردد یا به مجموع؟ ــ که در نتیجه، حکم به عدم کفاره مربوط به صورت نیت صوم در پس از زوال بشود، این روایت دیگر تعارضی با روایات دیگر نخواهد داشت. و منافاتی با تعلق کفاره برای کسی که نیت صوم را از قبل از زوال داشته باشد و آن را پس از زوال افطار نماید پیدا نمی کند. و در این جهت فرقی نمی کند که مانند مشهور نیت صوم در بعد از زوال را صحیح ندانیم یا اینکه طبق مختار حکم به صحت آن بکنیم؛ به هر حال به اقتضاء این روایت افطار آن موجب کفاره نخواهد بود.

موافقت میرزای قمی با این وجه درباره روایت عمار ساباطی و تفاوت بین بیان ما و ایشان:

این جمعی را که در مورد روایت عمار ساباطی گفتم، در جایی ندیده بودم، ولی در طی مطالعه «غنائم الایام» میرزای قمی دیدم که ایشان هم این را دارد و می گوید: این مطلب به من الهام شد و خیال می کردم که اختصاص به من دارد و شخص دیگری تفطّن به آن پیدا نکرده است. اما در طی مطالعه «معتبر» متوجه شدم که مرحوم محقق هم متوجه این مطلب بوده است. سپس ایشان اشکالی را که مرحوم فاضل اصفهانی (هندی) کاشف اللثام در کتاب خطّی «المناهج السّویه» بر محقق در «معتبر» در اینجا نموده است، نقل کرده و آن را نپذیرفته است و یک مقداری کلامش اجمال دارد که «معتبر» و کاشف اللثام در این باره چه می خواهند بگویند.

و اما تفاوتی که بین بیان ما با کلام مرحوم میرزای قمی هست در این است که چون ایشان طبق مشهور نیت صوم قضائی در بعد از ظهر را ناصحیح می داند و لذا عبارت «قد اساء» را به این معنا گرفته است که کار حرامی کرده است و مرتکب تشریع شده است و کار بدی کرده است. ولی طبق مختار ما که نیت صوم در پس از زوال هم صحیح است، «قد اساء» راجع به افطار کردن است نه راجع به نیت صوم در بعد از زوال کردن؛ می فرماید کار بدی کرده است که افطار نموده است.

کما اینکه در مورد روزه مستحبی هم وارد شده است که در موقع عصر، آن را افطار نکنند. البته هر دو جور می شود که مراد در روایت باشد: ممکن است که ما آن را حمل بر کراهت بکنیم؛ که مقصود این باشد که خوب است که انسان که می خواهد قضاء بجا بیاورد بگذارد برای وقت دیگری که قبل از ظهر و یا از شب نیت صوم را کرده باشد. و کار خوبی نیست که نیت را بعد از ظهر انجام بدهد. و این با عبارت «یستقیم» هم که در روایت آمده است، مناسب می شود. و ممکن هم هست که مقصود همان مسأله تشریع و حرمت آن باشد که ایشان عبارت را حمل بر آن نموده است.

تذکر اشتباه در نقل روایت عمار ساباطی:

مطلبی که مورد غفلت عموم شده است؛ اعم از میرزای قمی و کاشف اللثام و محقق در «معتبر»، این است که اصل روایت عمار ساباطی از شیخ است و در «تهذیب» و «استبصار» نقل شده است، و محقق روایت را از «استبصار» برداشته است نه از «تهذیب» و نسخ «استبصار» مختلف است؛ این نسخه ای که از آن چاپ شده است و در اختیار متعارف ما هست، عین همان است که در تهذیب است و این بحث که قید «بعد الزوال» به کجا می خورد، در مورد این متن است. و اما در نسخه دیگری از «استبصار» که خیلی قدیمی است و پیداست که نسخه «معتبر» هم مطابق با آن بوده است، این احتمال ها نمی آید و تکه ای از روایت در آن سقط شده است که مطلب آن با آن سقط روشن و صاف شده است و لذا مرحوم محقق به شیخ اشکال نموده است که شما چرا اینطور جمع های غیر متعارف نموده اید؛ چون این یک جمع ساده و روشنی دارد. و آن نسخه قدیمی از «استبصار» متعلق است به شخصی به نام حیدر بن ابی الفضل بن الحسن راوندی (سنه ۵۶۹) که این شخص معاصر با قطب راوندی هم هست و نسخه ای از «استبصار» به خط او هست که من این قسمت را با آن مقابله کرده ام. و فقط در «معتبر» است که روایت را طبق این نسخه از آن نقل نموده است و اما غیر از آن از کتبی که دیدیم مانند «مختلف» همگی مطابق نسخه چاپی نقل کرده اند.

تفاوت دو نسخه: در نسخه چاپی عبارت روایت اینطور است: «فان کان نوی الافطار یستقیم أن ینوی الصوم بعد ما زالت الشمس؟ قال: لا، سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال: قد أساء و لیس علیه شیء الا قضاء ذلک الیوم الذی أراد ان یقضیه».

ص: ۸۱۳

و امـا در نسـخه ای که سـقط شـده است عبـارت این است: «...سـئل فان کان نوی الافطار یسـتقیم ان ینوی الصوم بعـد ما زالت الشمس؟ قال: قد اساء و لیس علیه شیء الا قضاء...».

و روشن است که در این عبارت فقط مسأله نیت مطرح است و مسأله افطار سقط شده است و قرینه بر سقط در خود این عبارت هم هست چون در این سؤال مسأله انجام نیت مطرح نیست که حضـرت در جواب می فرمایـد «قـد اساء» کار بـدی کرده است، بلکه سؤال از حکم مطرح است و نیاز به جواب دارد و حاکی از سقوط «لا» در عبارت است.

در خود «اسـتبصار» هم در فصل ۶۴ که دربـاره این است که اگر کسـی در شب نیت قضـاء نکرد، تـا چه زمانی می توانـد نیت بکنـد، این روایت را تا «قال: لا» نقل می کند؛ یعنی این تکه را نقل می کند: «فان کان نوی الافطار یسـتقیم ان ینوی الصوم بعد مـا زالت الشـمس؟ قـال: لا» و سـند خودش را هم به کتاب علی بن حسن بن فضال که روایت را از آنجا اخـذ نموده است ذکر می کند. بعد در فصل ۶۶ روایت را به طور کامل نقل می کنـد، منتها ابتداء می کند به ذکر علی بن حسن بن فضال و سـندش به او را دوباره تکرار نمی کند.

خلاصه: در دست «معتبر» آن نسـخه ای که «لا» در آن ساقط شـده است و عبارت ناقص است در دسـتش بوده است و لذا گفته است که این روایت معارض با روایت های دیگر نیست و اما به نظر ما حتی طبق نسـخ «تهذیب» و طبق نسـخه دیگر «اسـتبصار» هم این روایت به جهت احتمـال رجوع قیـد «بعـد الزوال» به هر دوی «نوی ثم افطر» یعنی نیت و افطـار، معـارضه ای بـا روایـات دیگر نخواهـد داشت و خوشـبختانه مـا در این احتمال متفرد هم نیستیم و مرحوم میرزای قمی هم این را گفته است و راوی هم کسـی نیست که غیر از اینچنین اجمـال گویی از عبـارت او متوقع باشـد تا اینکه چنین بیانی بر خلاف فصاحت شـمرده بشود. و گفته شود که اگر مقصود این بود بهتر بود چنین گفته شود که «و ان نوی بعد الزول ثم افطر...».

ص: ۸۱۴

پس بالاخره نتیجه این شد که افطار در بعد از ظهر کفاره دارد و اشکال هم بر آن وارد نیست. و اما نسبت به افطار در قبل از ظهر، ما به قائلی برخورد نکردیم که حکم به کفاره کرده باشد و مقتضای تفصیل روایات بین قبل از ظهر و بعد از ظهر هم همین عدم کفاره در صورت افطار در قبل از ظهر است.

حکم افطار در قبل از ظهر (و بعد از ظهر) در صوم قضائی:

در جلسه قبلی ادله عدم جواز افطار در بعد از ظهر را ذکر کردیم و اما اینکه آیا افطار در قبل از ظهر هم غیر جایز است یا جایز است؟ و همین طور اینکه آیا ادله ای بر جواز افطار بعد از ظهر هست یا نه؟ این مسأله را خیلی ها متعرض نشده اند و ظاهراً فقط مرحوم شیخ است که در دو کتاب «تهذیب» و «استبصار» قائل به جواز افطار به طور مطلق؛ قبل از ظهر و بعد از ظهر شده است و در مورد کفاره قائل به تفصیل شده است و اما شیخ هم مانند دیگران در سایر کتب خود مثل «نهایه» و «الجمل و العقود» و «خلاف» و «مبسوط» حرفی از حکم افطار ندارد و فقط تفصیل بین قبل و بعد از ظهر نسبت به کفاره را دارد.

ادله جواز افطار قبل و بعد از ظهر در صوم قضائی:

۱ـ روایت عمار ساباطی: ممکن است گفته شود که از این روایت چنین استفاده ای می شود، چون دلالت می کند بر اینکه بعد از ظهر افطار کردن جایز است، پس به طریق اولی دلالت بر جواز آن در قبل از ظهر خواهد کرد.

اشکال: عبارت «لیس علیه شیء» به معنای نفی لزوم استغفار نیست تا اینکه دلیل بر جواز افطار در بعد از ظهر بکند و به طریق اولی دلیل بر جواز آن در قبل از ظهر باشد. و اینکه این گونه عبارات ناظر به عقاب باشد خیلی خلاف ظاهر است، بلکه ظاهر متعارف در این گونه تعبیرها همین است که در صدد نفی کفاره و قضاء است. یعنی اگر قضاء را استثناء نمی کرد می گفتیم قضاء هم ندارد. و اما نظر به گناه و مسأله استغفار ندارند.

پس استدلال به این روایت برای جواز افطار به هیچ وجه صحیح نیست، علاوه بر اینکه محتمل است که مربوط به خصوص کسی باشد که نیت را بعد از زوال کرده باشد، پس به مورد بحث مربوط نمی شود.

۲ـ روایتی که می گوید «لاینبغی که شخص در قضاء ماه رمضان، بعد از ظهر زنش را اکراه به مباشرت بکند».

اشکال: ما این را به طور مکرر گفته ایم که «لاینبغی» در روایات، معنایی غیر از «لاینبغی» در بین متأخرین دارد و اصل اولی در «لاینبغی» وارد در روایات دلالت بر تحریم است و با «لایجوز» یکی است و شاهدش امثال «ولاینبغی لك ان تنقض الیقین بالشك» و «سبحان من لاینبغی التسبیح الا له» و تعابیر «غذایی که لاینبغی اکله» و «لباسی که لاینبغی لبسه» و «لاینبغی لسائق الهدی ان یحل حتی یبلغ الهدی محله» هستند که مقصود از «لاینبغی» در همه اینها مسأله عدم جواز است. پس این روایت شاهد برای تحریم می شود نه اینکه شاهد برای جواز باشد.

و اگر این مطلب را هم نگوییم لااقل این است که مانند صاحب حدائق بگوییم که «لاینبغی» به معنای حرمت و غیر حرمت هر دو آمده است و لذا دلیل برای یکی از آنها نمی تواند باشد.

ص: ۸۱۶

علاوه بر اینکه مسأله کراهت داشتن اکراه بر مباشرت ملازمه ای با جواز افطار برای زن در بعد از ظهر ندارد و منافاتی وجود ندارد که با اینکه بر شخص مرد مکروه است ولی بر خود زن حرام باشد و واجب باشد که اگر زورش می رسد از مباشرت او جلوگیری نماید. مانند اینکه بر زن لازم است که از مباشرت صبی مراهق با خود جلوگیری نماید هر چند که شارع ارفاق کرده است و تا به حد بلوغ نرسیده است، تکلیف را از او برداشته است. پس حتی اگر ادله حکم به کراهت برای زوج بکند، منافاتی با حرمت افطار بر زن ندارد تا اینکه دلیل بر جواز افطار در بعد از ظهر برای صائم در صوم قضائی بشود.

خلاصه: افطار کردن در بعد از ظهر جایز نیست و کفاره هم دارد.

و اما حکم افطار در قبل از ظهر در صوم قضائی:

اقوال در مسأله: در مورد اینکه افطار قبل از ظهر کفاره ندارد حرفی نیست، بحث در این است که آیا افطار قبل از ظهر جایز است یا نه؟ ابن ابی عقیل قائل به عدم جواز افطار در قبل از ظهر شده است و عده ای هم با او موافقت کرده اند که عبارتند از: ابوالصلاح حلبی، سید ابوالمکارم در «غنیه» که دعوای اجماع هم کرده است، در «اشاره السبق» هم می گوید قضاء فوری است، پس باید فورا به جا آورد، قطب الدین راوندی هم در «فقه القرآن» می گوید: عده ای می گویند قضاء به نحو فوری است، پس اینکه بخواهد افطار نماید که بعداً آن را به جا بیاورد، جایز نیست. البته دلالت امر بر خود را متأخرین قبول ندارند. و اما روایاتی هست که دلالت بر جواز افطار تا ظهر می کنند و بعضی روایات هم در مقابلشان هست که باید ملاحظه بشوند.

ص: ۸۱۷

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم افطار در قضاء ماه رمضان ۹۰/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم افطار در قضاء ماه رمضان

در این جلسه حضرت استاد ـ مدظله ـ ابتداء به تکمیل بیان وجه صحت نسخه زائده و اشتباه بودن نسخه ناقصه از روایت عمار ساباطی پرداخته و بعضی از توجیهات دیگر در جمع بین روایات را ذکر نموده است. سپس حکم افطار در قضاء صوم غیر را بررسی نموده و بالاخره به ذکر ادله حکم افطار در قبل از زوال و بررسی آنها می پردازند.

تکمیل بیان وجوه تقدم نسخه زائده روایت ساباطی بر نسخه ناقصه آن:

چند مطلب است که اقتضاء می کند که نسخه ای که عبارتش کمتر و ناقص است ـ که در نسخه عتیقه از «استبصار» آمده است ـ اشتباه و نادرست باشد و قهرا آن معنایی که «معتبر» از روایت بر اساس آن نسخه اشتباه کرده است و بر اساس آن بر شیخ اشکال نموده است، ناصحیح خواهد بود. و آن امور عبارتند از:

۱ـ در نسخه ناقصه عبارت «لا» نیامده است، با اینکه در جواب از سؤالی که شده است، عبارت «لا» باید باشد و جواب دادن به اینکه «قد اساء» نادرست است؛ چون در سؤال نگفته است که کسی کاری کرده است، آیا این کار خوب است یا بد؟ تا اینکه حضرت چنین جوابی بدهد. بلکه سؤال از این است که آیا صحیح است که فلان کار را انجام بدهد یا نه؟ و جواب آن باید با مثل «لا» باشد. پس آنچه که در عبارت نسخه ناقصه هست بر خلاف روش مکالمه است.

ص: ۸۱۸

۲ـ در خود «استبصار» در دو جا این روایت را نقل نموده است: یکی درباره وقت نیت است که در آنجا قسمتی از روایت را که درباره وقت نیت بوده است، نقل کرده است که عنوان بابش «باب ۶۴: باب من أصبح بنیه الإفطار الی متی یجوز تجدید النیه لقضاء شهر رمضان»(۱) در اینجا در نقل روایت با اینکه تقطیع کرده است ولی «قال: لا» را هم آورده است ولی در باب ۶۶ «باب ما یجب علی من أفطر یوما یقضیه من شهر رمضان بعد الزوال من الکفاره»(۲) که در اینجا کل روایت را آورده است، عبارت «قال: لا» قبل از «قد أساء» را نیاورده است با اینکه سند آنها هم یک سند است و در نقل باب ۶۴ سند را کامل آورده است و در نقل باب ۶۶ به همان ذکر نام حسن بن علی بن حسن فضال که صاحب کتابی است که روایت را از آن گرفته است اکتفاء نموده است، پس خود اینکه در همین کتاب در یک نقل «قال: لا» را آورده است و در نقل دیگر آن سقط شده است، این هم شاهد بر صحت نسخه «قال: لا» است که در «تهذیب» و سایر نسخ «استبصار» هم همین است.

۳ـ مرحوم شیخ که می خواهند از این روایت جواب بدهند و این را بیان کنند که این روایت با مبنای خود ایشان ـ که ثبوت کفاره در افطار بعد از ظهر است ـ مخالفتی ندارد، توجیهی گفته اند که آن توجیه هم بر اساس ثبوت و عدم سقط آن مقدار

سقط شده در نسخه «استبصار» است و آن توجیه چنین است:

ص: ۸۱۹

۱- (۱) _ الاستبصار ۲: ۱۱۸.

۲- (۲) _ الاستبصار ۲: ۱۲۰ _ ۱۲۱.

«فالوجه فی قوله علیه السلام «لیس علیه شیء» أن نحمله علی أنه لیس علیه شیء من العقاب؛ لان من أفطر فی هذا الیوم لایستحقّ العقاب و ان أفطر بعد الزوال و ان لزمته الکفاره حسب ما قدمناه و لیس کذلک من أفطر فی رمضان لانه یستحق العقاب و القضاء و الکفاره. و یحتمل ان یکون إشاره الی ما بعد الزوال الی الزمان الذی هو وقت العصر او قبل العصر فإنه لایجب علیه الکفاره، علی ما تأوّلنا علیه الروایه المتقدمه و ان یکون مندوبا الیها علی ما تضمنه الروایه الاولی فی صدر الباب».(۱)

چرا که ایشان در این عبارت دو جواب داده است که هر دو جواب وقتی درست است که عبارت «فان نوی ثم أفطر بعد الزوال...» ثابت باشد و ساقط نشده باشد؛ برای اینکه در هر دو جواب مسأله افطار کردن را ایشان در جواب در نظر گرفته است، در حالی که اگر این عبارت ساقط باشد، به جز این عبارت، در عبارت فرض افطار نشده است، بلکه سؤال شده است که آیا جایز است برای کسی که نیت افطار کرده است ولی افطار نکرده است، پشیمان بشود و دوباره نیت روزه نماید.

و اما دو جوابی که ایشان داده است عبارتند از: الف ـ برای توجیه «لا شیء علیه» می گوید: درست است که افطار کرده است و ما در صورت افطار حکم به کفاره کردیم، ولی در این روایت در صدد نفی عقاب است نه کفاره. ب ـ توجیه دوم این است که مقصود از بعد الزوال تا وقت صلاه عصر باشد؛ چون قریب به آن است و بگوییم که اگر قبل از صلوه عصر افطار کند کفاره ندارد که در توجیه روایت قبلی این را گفتیم.

۱- (۳) ـ الاستبصار ۲: ۱۲۲.

پس این هم یک شاهد می شود که در اینجا عبارت مشتمل بر «افطر...» ساقط شده است.

۴ــ در تمام نسخ تهذیب به نقل این عبارت اتفاق هست(۱) و این روایتی که در «استبصار» آمده است، عین همان روایت است و تمام الفاظش همان است، منتها یک تکه اش ناقص است. و البته این طور نیست که در دوران امر بین زیاده و نقیصه، همه جا اخذ به زیاده بکنیم و در بعضی از موارد ممکن است، نقل ناقص را درست بدانیم ولی نیاز به نکته دارد. و حکم به زیاده شدن در اینجا هیچ وجهی ندارد؛ چرا که این نمی شود که همین طوری یک کسی یک باره قلمش جملاتی را اضافه نماید و عبارت «سئل فان نوی الصوم ثم افطر بعد ما زالت الشمس» وارد در روایت بشود! بر خلاف سقط شدن از قلم نویسنده چه خود شیخ باشد و یا نسّاخ باشند؛ که سقط از قلم یک امر طبیعی است؛ خصوص در اینجا که دو تا «بعد ما زالت الشمس قال» هست چون عبارتش چنین است «... یستقیم ان ینوی الصوم بعد ما زالت الشمس قال: لا، سئل فان نوی الصوم ثم أفطر بعد ما زالت الشمس؟ قال» و خیلی موقع اتفاق می افتد که چشم انسان خارج می شود و از یکی از دو «بعد ما زالت الشمس» رد می شود به دیگری و یکی سقط می شود و گاهی هم چشم موجب تکرار می شود و زیادتی پیش می آید.

خلاصه: ما این را ممکن است که نسخه ای که ناقص است و نسخه ای قدیمی است، نسخه خود شیخ بوده باشد و اشتباه از قلم خود شیخ باشد، نفی نمی کنیم ولی به هر حال سقط شده است و در تهذیب هم عبارت کامل روایت آمده است.

۱- (۴) ــ تهذیب الاحکام ۴: ۲۸۰.

پس توجیه کردن روایت بر اساس نسخه مشتمل بر سقط که در «معتبر» وارد شده است، درست نیست و همان توجیهی که گفتیم که مرحوم میرزای قمی هم آن را ذکر نموده است، توجیه معقول و متعارفی است.

توجیه پنجم برای جمع بین روایات:

توجیه دیگری هم که در اینجا می شود گفت، عبارت از این است که مرحوم سید مرتضی در انتصار می گوید: اگر کسی از شب نیت صوم کرده باشد؛ یعنی صوم حقیقی را نیت کرده باشد، چنین شخصی اگر بعد از ظهر افطار نماید، کفاره دارد. و اما اگر صوم تنزیلی باشد؛ یعنی نیت روزه را در روز انجام داده باشد، چنین شخصی اگر بعد از ظهر افطار نماید، اگر چه خلاف شرع کرده است ولی کفاره ندارد. کفاره مخصوص صوم حقیقی است. مرحوم سید مرتضی این را قائل است و بر آن دعوای اجماع هم می کند. و با توجه به اینکه در روایت عمار ساباطی مسأله نفی کفاره در جایی که در روز نیت صوم شده باشد، وارد شده است این توجیهی برای جمع روایات می شود و دیگر احتیاجی به توجیه مرحوم شیخ که «لیس علیه شیء» را به نفی گناه حمل کرده است نخواهد بود، که آن حمل شیخ بر خلاف روایات دیگر است و کسی هم بر طبقش فتوا نداده است.

بله با این توجیه هم ـ فی الجمله ـ به اطلاقات روایاتی که حکم به کفاره کرده اند و شامل صورت صوم غیر حقیقی و نیت صوم در روز هم می شوند ضربه می خورد ولی مشکل پیش نمی آید چون فرد ظاهری از آنها خارج نشده است، بلکه با یک خبر معتبری فردی مخفی از تحت آنها خارج شده است.

توجیه ششم:

یکی از وجوهی که درباره مخالفت موثقه عمار ساباطی با روایات دیگر توسط مرحوم آقای حکیم و همین طور صاحب حدائق ــ و به گمانم ــ بعضی های دیگر گفته شده است این است که روایت عمار ساباطی حمل بر تقیه می شود؛ چرا که در بین اهل سنت غیر از قتاده کسی قائل به کفاره نیست.

اشکال: اولاـ مسأله حمل بر تقیه در جایی است که جمع عرفی در بین روایات وجود نداشته باشد و ما ناچار به حمل بر تقیه بشویم.

ثانیا: حمل این روایت بر تقیه درست نیست؛ چون این روایت از ابتداء بر خلاف تقیه است؛ چرا که همان طوری که علامه در «منتهی» و «تذکره» دارد: ابوحنیفه و فقهاء ــ یعنی فقهای عامه ــ قائل به این هستند که نیت روزه باید از شب باشد و نیت در روز صحیح نیست. در حالی که در این روایت آمده است که نیت صوم در روز صحیح است. و اینکه در ابتداءش خلاف تقیه باشد و در آخرش یک باره بر اساس تقیه دستور بدهند، بسیار بسیار بعید است.

حکم افطار در صوم قضاء غیر:

بحث دیگر این است که آیا حکم به کفاره اختصاص به صوم قضایی خود شخص دارد یا اینکه اگر از طرف کس دیگر هم روزه قضایی بگیرد ــ چه وجوبا و چه تبرعا ــ باز هم حکم به کفاره در صورت افطار آن در بعد از ظهر می آید؟

این بحث نوعا در کتب قوم عنوان نشده است، در متن حکم به جواز افطار نموده است و مرحوم آقای حکیم و مرحوم آقای خویی هر کدامشان یک بیانی برای اختصاص حکم به قضاء خود شخص دارند:

کلام مرحوم آقای حکیم: ایشان می گویند: اگر موضوع فعلی از افعال باشد، گفته می شود که اطلاقش شامل می شود این را که چه «عن نفسه» باشد و چه «عن غیره» باشد، حکم روی آن می آید مثلا اگر صلاه یا صوم موضوع قرار بگیرند می گوییم صوم شامل همه اقسام می شود و روزه قضایی چه از خودش و چه از غیر باشد، همگی مشمول آن حکم می شوند. ولی اگر موضوع عبارت از نیابت شد و اینکه آیا نیابت لازم الابقاء است؛ یعنی من که از طرف زید روزه می گیرم آیا لازم الابقاء است یا اینکه می توانم آن را افطار نمایم؟ یا نه؟ اطلاق ادله دیگر به درد چنین موردی نمی خورد.(۱)

اشکال: اگر موضوع عبارت از صوم قضائی شد ـ که فرض بحث ما همین است ـ صوم قضائی هم فعلی از افعال است و با بیانی که خود ایشان گفتند شامل «فعل شخص عن نفسه» و «عن غیره» هر دو می شود. پس این کلام ایشان در اینجا برای عدم آمدن کفاره در صوم قضائی عن الغیر تمام نخواهد بود؛ چون بحث ما این است که آیا ابقاء لازم است یا نه؟ جواب داده می شود که روایت می گوید در قضاء که موضوعی از موضوعات است ابقاء لازم است و انسان حق ندارد که بعد از ظهر آن را به هم بزند؛ یعنی حکم ابقاء را روی موضوع قضاء آورده است، پس اطلاقی که در این حکم است شامل قضاء عن الغیر هم می شود و ما نمی توانیم با این بیان چنین تفکیکی را انجام بدهیم.

کلام مرحوم آقای خویی و تاییدش: بله مرحوم آقای خویی ادعایی در اینجا کرده اند(۲) که بعید نیست و آن اینکه اگر کسی از حکم روزه قضائی سؤالی بکند، اگر چنانچه مورد سؤالش قضای از دیگری یا از میت باشد اینها را معمولاً در سؤال درج می کنند و اگر همین طوری بپرسند که من روزه قضائی بجا می آوردم، شما می فهمید که قضاء روزه خودش بوده است و اگر انصراف را هم نگوییم ولی اینکه اطلاقی داشته باشد که شامل صوم قضاء عن الغیر هم بشود، چنین ظهور اطلاقی را ندارد، تا اطلاق بگیریم و شامل قضاء عن الغیر هم بشود. بله بعضی از چیزها را انسان می فهمد که خصوصیتی در آنها نیست، مثلاً ـ وقتی می فرماید: اگر خود طرف فلان عمل را انجام نداد، تو قضاءش را بجا بیاور. ظاهرش این است که همان کاری را که خود طرف انجام می دهد تو هم همان را انجام بده، ولی راجع به اینکه آیا ادامه آن هم لازم است یا نه؟ یک چنین ظهوری ندارد که این را هم دلالت بکند؛ حالا یا ادعای انصراف می شود و یا می گوییم قدر متیقن چنین است و بیش از این را دلالت ندارد.

۱- (۵) ـ مستمسک العروه الوثقی ۸: ۵۱۶.

۲- (۶) ـ المستند فی شرح العروه الوثقی ۲۲: ۲۲۹.

و لذا به نظر می رسد که دلیلی برای لزوم ابقاء در قضاء عن الغیر نیست و افطار آن در بعد از ظهر موجب کفاره نمی شود.

ادامه بحث از حکم افطار قبل از ظهر:

گفتیم که مشهور قائل به جواز افطار صوم قضائی در قبل از ظهر هستند و در مقابلشان عده ای قائل به تحریم شده اند از قبیل: ابن ابی عقیل عمانی، ابوالصلاح حلبی، ابن زهره در غنیه که دعوای اجماع هم می کند قطب الدین راوندی که ادعای دلالت امر به قضاء بر فوریت را می کند و همین طور کیذری در اصباح الشیعه قائل به تحریم است. این در بین قدماء است و اما در نزد مشهور خصوصا بعدی جواز افطار تقریبا مورد تسلم قرار گرفته است.

ادله عدم جواز افطار:

با صرف نظر از ادله قائلین به مضایقه و وجوب فوری قضاء که قبلاـ مورد بررسی قرار گرفته است، یکی از ادله عبارت از صحیحه عبدالرحمن بن حجاج است که دلالت می کند بر اینکه اگر کسی از شب نیت صوم قضائی نماید؛ یعنی صوم حقیقی باشد، دیگر حق ندارد که آن را به هم بزند.

اشکال: به این روایت در بین فقهاء ظاهرا کسی عمل نکرده است، بله به صورت قول به مضایقه در مورد صوم قضائی اشخاصی که نام بردیم قائل هستند ولی حرف آنها این است که حق ندارد قضاء را تاخیر بیاندازد و غیر از مفاد روایت صحیحه مذکور و غیر از قول به عدم جواز افطار قبل از ظهر، بنابر قول به مواسعه در قضاء صوم است.

از طرف دیگر روایات متعددی وجود دارد که بین قبل از ظهر و بعد از ظهر تفصیل داده اند و جواز افطار قبل از ظهر را دلالت می کنند و مقتضای جمع بین آنها و این صحیحه عبدالرحمن به یکی از دو راه ممکن است: راه اول: روایاتی را که بر جواز افطار قبل از ظهر دلالت می کنند، حمل به صورتی کنیم که از شب نیت صوم نکرده باشد. راه دوم: روایت صحیحه عبدالرحمن را حمل بر استحباب کنیم و بگوییم که اگر از شب نیت روزه کرده باشد، هر چند افطار قبل از ظهر ــ به مقتضای روایات دیگر ــ حرام نیست ولی استحباب مؤکد دارد که چنین روزه ای را قبل از ظهر هم افطار نکند. و اما اگر نیت روزه را در روز کرده باشد چنین تاکیدی در عدم افطار آن قبل از ظهر وجود ندارد.

ص: ۸۲۵

البته بـا توجه به اینکه حمل آن روایاتی که دلالت بر جواز افطار قبل از ظهر می کننـد به جهت تعـدد آنها و اینکه نیت از شـب فرد ظـاهر صوم در آنهـا هست، چنین حملی خیلی ظـاهر است. اولی عبـارت از این است که ما آن روایات را اخـذ کرده و این روایت را حمل بر استحباب بکنیم، کما اینکه مقتضای برائت هم جواز افطار قبل از زوال است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین»

حکم افطار در قضاء صوم ماه رمضان ۹۰/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم افطار در قضاء صوم ماه رمضان

در این جلسه حضـرت اسـتاد ـ مد ظله ـ ابتداء به تکمیل و بیان خلاصه وجوه گفته شده درباره روایت عمار ساباطی پرداخته، سپس بحث از حکم افطـار در قبـل الزوال را کامل نموده و در آخر حکم افطار در سایر صوم های واجب را مورد بررسـی قرار می دهند.

تکمیل و بیان خلاصه وجوه مذکور در جمع روایات با روایت عمار ساباطی:

کسانی که خواسـته اند به فتوای مشهور در حکم به کفاره در صورت افطار در بعد از زوال، در قضاء ماه مبارك رمضان، عمل نماینـد به هفت وجه برخورد کرده انـد؛ که البته پنـج وجه آن از باب جمع بین اخبار است و دو وجه هم بنابر عدم امکان جمع عرفی و استقرار تعارض در بین روایات، گفته شده است؛ که در اینجا به طور خلاصه به ذکر هر یك از آنها و بررسی آنها می پردازیم:

اما دو وجهی که بنابر تعارض و عدم جمع عرفی گفته شده است عبارتند از:

ص: ۸۲۶

۱ـ کنار گذاشتن روایت عمار ساباطی از باب «خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذّ النادر»؛ مرحوم فیض در «وافی» بیشتر به این وجه تمایل پیدا کرده است.

اشکال: با توجه به امکان جمع عرفی نوبت به این نمی رسد.

۲ـ حمل روایت عمار ساباطی بر تقیه؛

این وجه را مرحوم شیخ حر در «وسائل» احتمال داده است و در «حدائق» و برخی کتاب های دیگر هم آمده است.

اشکال: علاوه بر اشکال امکـان جمع عرفی و نرسـیدن نوبت به حمـل بر تقیه، با توجه به مخالفت صـدر روایت با تقیه، حمل

انتهاء روایت بر تقیه خیلی خیلی بعید می شود.

و اما پنج راهی که در جمع بین روایات گفته شده است عبارتند از:

راه اول: مقصود از «لاشیء علیه» نفی عقوبت است؛ یعنی افطار بعد از ظهر عقوبت و گناهی ندارد و این منافاتی ندارد با اینکه کفاره داشته باشد. این راه اولی است که مرحوم شیخ ذکر کرده است.

اشکال: این حمل بر خلاف ظاهر است؛ چرا که اینگونه از استعمالات معمولا در نفی کفاره و قضاء استعمال می شود و برای نفی گناه به کار نمی روند.

راه دوم: عدم کفاره ای که در روایت عمار ساباطی آمده است در مورد کسی است که غیر متمکن و عاجز از دادن کفاره است. این راه را هم مرحوم شیخ ذکر کرده است.

اشکال: حمل کردن بر عاجز در مثل این روایت، بر خلاف ظاهر است؛ چرا که این کار اخراج فرد ظاهر از تحت مطلق و عموم است.

راه سوم: مقصود از «لاشیء علیه» نفی قضاء نسبت به خود صوم قضاء است؛ به این معنا که افطار در قضاء صوم رمضان، موجب وجوب قضاء دیگری غیر از قضاء رمضان نمی شود.

این راه را مرحوم شیخ حر ذکر کرده است و مرحوم آقای خویی هم همین جمع را ترجیح داده است.

اشکال: این جمع هم استبعادش کمتر از دو راه قبلی نیست؛ برای اینکه در معنای روایت محیط صدور روایات را هم باید در نظر گرفت؛ اگر در بین عامه این مطلب بود که برخی قائل به دو قضاء در صورت افطار صوم قضائی بودند و برخی هم یک قضاء را می گفتند، ممکن بود که روایت را بر این معنا حمل نمود.

ولی آن چیزی که در بین عامه هم مطرح بوده است مسأله داشتن کفاره یا انتفاء کفاره بوده است و لذا حمل بر آن معنا بعید است؛ چرا که مطلق را مقید می کنیم به یک فردی که از تصورات عادی خارج است.

راه چهارم:

روایت عمار ساباطی و نفی کفاره در آن حمل شود به صورت صوم تنزیلی و غیر حقیقی که در صومی است که نیت صوم از شب نبوده باشد.

این وجه را مرحوم مجلسی اول در «روضه المتقین» و مرحوم فیض هم آن را در احتمالات جمع بین روایات گفته اند.

راه پنجم: حکم به نفی کفاره را مخصوص صورت نیت صوم در بعد از ظهر بدانیم.

این وجه را ما ذکر کردیم، بعد دیدیم که مرحوم میرزای قمی هم در «غنائم» آن را ذکر نموده است، اگر چه بیان ایشان قدری با ما تفاوت دارد.

ص: ۸۲۸

این دو جمع اخیر به نظر می رسد که از جمع های متعارف و معمول است که در اینجا قابل قبول هستند. البته جمع پنجم بهتر است؛ چون مانند جمع چهارم تقییدی را نسبت به روایات دیگر نمی زند؛ که در صورت نیت در روز، افطار صوم قضایی کفاره نداشته باشد.

تکمیل بحث از حکم افطار در قبل از ظهر:

قبلاً گفتیم که مقتضای جمع بین ادله جواز افطار در قبل از ظهر و کراهت آن در صورت نیت روزه از شب است. برای تکمیل بحث این را اضافه می کنیم که در اینجا دو روایت وارد شده است که ظاهرشان عدم جواز افطار در روز در صورت نیت روزه از شب است؛ که عبارتند از:

۱ـ صحیحه عبدالرحمان بن الحجاج قال: سألت عن الرجل یقضی رمضان أله أن یفطر بعد ما یصبح قبل الزوال اذا بدا له؟ فقال: «اذا کان نوی ذلک من اللیل و کان من قضاء رمضان فلایفطر و یتمّ صومه» الحدیث.(۱)

۲ـ و باسناده عن ابراهیم بن هاشم عن عبدالرحمن بن حمّاد الکوفی عن ابراهیم بن عبد الحمید عن عیسی قال: من بات و هو ینوی الصیام من غد لزمه ذلک، فان أفطر فعلیه قضاؤه... .(۲)

و لذا بعضی ها این فتوا را داده اند که اگر کسی از شب نیت روزه نماید، حرام است که در روز افطار نماید حتی اگر قبل از زوال باشد.

روایت عیسی هم که در اصطلاح به آن موقوف گفته می شود مؤیّد روایت صحیحه عبدالرحمان بن الحجاج است و اگر چه ـ علی المظنون ـ ضمیر «قال» به خود عیسی بر می گردد و روایت موقوف است، ولی این احتمال هم در حد موهوم هست که ضمیر «قال» به امام معصوم برگردد و «قال» یعنی آن کسی که باید بگوید ـ یعنی امام علیه السلام ـ فرموده است.

۱- (۱) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۶.

۲- (۲) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۱۲.

و مقصود از «عیسی» در این روایت ـ اگر چه آقایان بحث نکرده اند که چه کسی است ـ به طوری که ما به دست آوردیم «عیسی بن ابی منصور» است، که در «رجال کشی» هست که روایات متعددی را «ابراهیم بن عبد الحمید» از او نقل کرده است و در «قرب الاسناد» هم یک روایتی را ابراهیم بن عبد الحمید نقل می کند که در آن امام صادق علیه السلام می فرماید: «من أراد أن ینظر الی خیار فی الدنیا و خیار فی الآخره فلینظر الی هذا الشیخ» و اشاره می کند به همین عیسی بن ابی منصور.

به هر حال: چنین روایت موقوفی را بعضی ها معتبر می دانند، از باب اینکه پیداست که او در مورد چنین حکمی، حق اجتهاد نداشته باشد و اگر مطلبی را بیان می کند، متّخذ از امام علیه السلام است.

راه جمع بین این دو روایت و روایاتی را که حکم به جواز افطار در قبل از ظهر کرده اند در جلسه گذشته بیان کردیم؛ که عبارت از حمل این روایات بر استحباب ترک افطار یا کراهت آن، در صورت نیت صوم از شب می باشد.

بعضی هم به طور مطلق گفته اند که حتی اگر نیت روزه را از شب نکرده باشد باز هم افطار کردن در قبل از ظهر جایز نیست و برای این حکم به آیه شریفه «لاتبطلوا اعمالکم» تمسک کرده اند؛ که شامل عملی که شروع کرده است هم می شود و نهی از باطل کردن آن نموده است.

یک وجه دیگری را هم می شود برای این حکم بیان کرد؛ که مشابه با همان «لاتبطلوا اعمالکم» می شود و آن اینکه انسان اگر چیزی را تهیه کرد ـ اگر چه تهیه آن لازم نباشد مثل تهیه مال ـ جایز نیست که آن را از بین ببرد؛ اسراف و حرام است. این را از مرحوم آقای سید عبدالهادی نقل کرده اند که می گفته است که اگر چه تحصیل مقام لازم نیست، ولی از بین بردنش جایز نیست. شرعاً هم انسان به حسب روایت، حق ندارد که حیثیت خود را از بین ببرد. و ممکن است آیه «لاـتبطلوا اعمالکم» هم ناظر به همین باشد که اگر یک کاری را کرده اید، دیگر آن را از بین نبرید.

ص: ۸۳۰

در اینجا که شخص چه از شب نیت کرده باشد و یا از روز نیت کرده باشد، بعد از اینکه آن روزه صلاحیت پیدا کرد که یک روزه قضایی بشود. مشمول این حکم می شود که جایز نیست که انسان آن را از بین ببرد. عده ای هم که از باب فوریت قضاء قائل به عدم جواز افطار روزه قضاء شده اند که از جمله آنها حلبی، قطب الدین راوندی، ابن زهره در «غنیه» با دعوای اجماع بر آن و کیذری در «اصباح الشیعه» است.

اشکال: این ادله اولاً: دلالتشان بر این معنا تمام نیست؛ چرا که قول به مضایقه تمام نیست و آیه «لاتبطلوا اعمالکم» هم ممکن است به قرینه «بالمنّ و الاذی» مخصوص بعد از عمل باشد و اگر بخواهد شامل قبل از اتمام عمل باشد، مستلزم تخصیص اکثر است؛ چرا که بیشتر اعمال مستحبات هستند در حالی که ادامه آنها لزومی ندارد و ابطال آنها جایز است الا ما شذّ مثل حج که اگر شروع کرد باید آن را تمام نماید. بعضی هم گفته اند که این آیه شریفه ارشاد به این مطلب است که این کار صحیحی نیست نه اینکه در صدد بیان حکم شرعی باشد.

ثانیاً: با وجود روایاتی که صریح در جواز افطار در قبل از زوال هستند این ادله تخصیص می خورند و نمی توان به واسطه چنین ادله ای دست از این نصوص برداشت. و لذا روایات عبدالرحمن و روایت عیسی را حمل بر استحباب ادامه صوم و کراهت افطار، در صورت نیت روزه از شب کردیم.

حکم افطار بعد از ظهر در سایر صوم های واجب:

بحث دیگری که هست این است که آیا افطار سایر روزه های واجبی که موسّع هستند مثل روزه نذری و روزه کفاره، و یا قضاء روزه نذری مانند روزه قضاء ماه رمضان است یا اینکه افطار بعد از ظهر در آنها جایز است؟

ادله عدم اختصاص حکم به قضاء ماه رمضان:

دو روایت در مسأله هست که از آنها استفاده می شود که حکم به عدم جواز افطار صوم واجب موسّع در بعد از ظهر اختصاصی به صوم قضاء ماه رمضان ندارد و آن دو روایت عبارتند از:

۱ـ روایت سماعه عن ابی عبدالله علیه السلام فی قوله «الصائم بالخیار الی زوال الشمس» قال: «ان ذلک فی الفریضه، فأما النافله فله أن یفطر أیّ وقت شاء الی

غروب الشمس».(۱)

۲ـ روایت عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام قال: «صوم النافله لک أن تفطر ما بینک و بین اللیل متی ما شئت و صوم قضاء الفریضه لک أن تفطر الی زوال الشمس، فاذا زالت الشمس فلیس لک أن تفطر».(۲)

اگرچه در روایت عبدالله بن سنان «قضاء الفریضه» است، که شامل خصوص قضاء فریضه ها و روزه های واجب است، ولی در روایت سماعه «فی الفریضه» است که شامل هر صوم واجبی می شود؛ البته بنابر ظهور «فریضه» در واجب بودن، در مقابله نافله و مستحب بودن که در روایت هست. اگر چه حتی اگر به معنای واجب آمده در قرآن بود، باز هم شامل نذر و کفاره می شد چرا که در قرآن صوم کفاره و وجوب وفاء به نذر آمده است.

۱- (۳) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۸.
۲- (۴) ـ وسائل الشیعه، باب ۴ من ابواب وجوب الصوم، ح۹.

جواب مرحوم آقای حکیم از این روایات:

مرحوم آقای حکیم می گوید: ظاهراً مراد از فریضه، عبارت از فریضه بالذات است و امثال نذر و کفاره را شامل نمی شود؛ که بالذات جعل نشده اند.

اشکال: اولاً: ایشان بیانی برای این اختصاص ذکر نکرده اند و اطلاق «فریضه» در مقابل «نافله» شامل هر صوم واجبی می شود. ثانیاً: خود مرحوم آقای حکیم و آقایان دیگر در مسأله عدم جواز نافله برای کسی که فریضه ای به عهده او باشد، فریضه را اعم از قضاء و فریضه نذری و کفاره دانسته اند. ثالثاً: بر فرض اینکه اختصاص به واجب بالذات داشته باشد، انصراف از صوم نذری پیدا می کند؛ برای اینکه صوم نذری را خود شخص بر خودش ایجاب کرده است، ولی صوم کفاره را چرا خارج می کنید؟! با اینکه فرقی بین صوم کفاره و صوم قضاء ماه رمضان وجود ندارد؛ هر دوی آنها را خداوند به دنبال یک ترکی که انسان کرده است، واجب کرده است.

جواب مرحوم آقای خویی از روایات:

مرحوم آقای خویی اشکال سندی کرده است و بعضی قبل از ایشان هم این را گفته اند.

اشکال: اشکال سندی به روایت سماعه بن مهران وارد نیست؛

اولاً: برای اینکه ما محمد بن سنان را بر خلاف ایشان معتبر می دانیم.

ثانیاً: بنابر مشهور به جهت اینکه صفوان بن یحیی در سند این روایت هست، حکم به صحت روایت می شود؛ چرا که بنابر مشهور وقوع اصحاب اجماع در سند موجب صحت ادامه روایت می شود.

ثالثاً: مرحوم شیخ صدوق در «من لایحضره الفقیه» این روایت را به سند صحیح روایت کرده است و در سند او محمد بن سنان وجود ندارد. بله در طریق او عثمان بن عیسی هست؛ ولی مرحوم آقای خویی او را ثقه می داند؛ چون شیخ طوسی در «الغیبه» و ابن شهر آشوب او را توثیق کرده اند و شواهد دیگری هم بر وثاقت او وجود دارد.

رابعاً: در خود این سند هم قرینه وجود دارد بر اینکه بدون اعتبار محمد بن سنان هم سند معتبر است؛ چرا که صفوان بن یحیی در ردیف محمد بن سنان است و جلوتر از او از دنیا رفته است و لذا این قرینه بر این است که در بین او و محمد بن سنان «واو» بوده است و اشتباها تبدیل به «عن» شده است.

و اما روایت عبدالله بن سنان: اگر چه جماعتی از آن تعبیر به صحیحه کرده اند که عبارتند از: علامه در «مختلف»، شهید ثانی در «مسالک»، صاحب معالم در «منتقی الجمان»، صاحب مدارک؛ که می گوید صحت آن بعید نیست و سبزواری در «ذخیره» و «کفایه»، صاحب حدائق در «حدائق»، نراقی در «مستند»، میرزای قمی در «غنائم» و آقا رضی در شرح دروس.

ولی بعضی ها در سند آن مناقشه کرده اند و منشأ اشکال عبارت از «عبدالله بن الحسین» یا «عبیدالله بن الحسین» است؛ که در بعضی از نسخ «عبدالله بن الحسین» است ولی در نسخه های معتبر از «تهذیب» و «استبصار» و همین طور دیگرانی که در کتب روایت را نقل کرده اند، «عبیدالله بن الحسین» است.

بحث در این است که «عبیدالله بن الحسین» در کتب رجال وجود ندارد و کسانی که خواسته اند سند را تصحیح نمایند گفته اند که در اینجا تصحیف شده است و صحیح آن «عبیدالله بن الحسن» است که صاحب کتاب است و در «فهرست» شیخ طوسی هم توثیق شده است. از جمله در «منتقی الجمان» می گوید: در نسخی که پیش من است، «عبیدالله بن الحسین» است، ولی این تحقیقا «عبیدالله بن الحسن» است؛ چون تصحیف حسن و حسین خیلی طبیعی است و در هیچ کجا در اسانید ما، «عبیدالله بن الحسین» نداریم. صاحب مدارک هم می گوید: این بعید نیست. و احتمال می دهم که شیخ محمد هم در شرح استبصارش می گوید: ظاهرا در اینجا تصحیف شده است و عبیدالله بن الحسن باید باشد که در «فهرست» شیخ آمده است.

اشکال: این مطلب را ما نمی توانیم مطمئن بشویم؛ چون عبید بن الحسین را در غیر از این مورد هم در اسناد دیده ایم از جمله محمد بن خالد برقی در «محاسن» از عبیدالله بن الحسین زرندی نقل می کند، کما اینکه در اینجا هم محمد بن خالد برقی در طریق هست. و با توجه به احتمال تعدد عبیدالله بن الحسین با عبیدالله بن الحسن که در «فهرست» او را کوفی خوانده است و معلوم نیست و بلکه مظنون هم نیست که زرند هم از جغرافیای کوفه بوده باشد و از طرفی اتحاد راوی و مروی هم در مورد حسن و حسین وجود ندارد تا احراز هم طبقه بودنشان و احتمال اتحاد آنها برود، بله اگر راوی و مروی عنه در آنها یکی بود، بعد می دیدیم که در یک جا حسن و در جای دیگر حسین است احتمال تصحیف می آمد.

خلاصه: حکم به اعتبار این روایت مشکل است ولی روایت سماعه بن مهران معتبر است و عبارت آن هم مطلق فریضه است و لذا الحاق صوم نذری و صوم کفاره به صوم قضاء در عدم جواز افطار در بعد از زوال به واسطه این روایت ثابت می شود.

کما اینکه صاحب «فقه رضوی» و علی بن بابویه هم گفته اند که سایر صوم های واجب مثل صوم نذری و کفاره هم ملحق به صوم قضاء ماه رمضان است و افطار آنها در بعد از زوال جایز نیست.

بنابراین: به حسب ظاهر ادله احتیاط وجوبی در این است که در بعد از ظهر در صوم نذری و صوم کفاره هم، افطار انجام نشود. و اینکه به صورت صاف فتوا نمی دهیم، موافقت مشهور با قول به جواز افطار است.

«و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين»

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹